MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE

MÉMOIRES PUBLIÉS PAR LES MEMBRES DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE DU CAIRE, SOUS LA DIRECTION DE M. PIERRE JOUGUET. — TOME LXVIII

MÉLANGES MASPERO

III
ORIENT ISLAMIQUE



LE CAIRE
IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS
D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

1940

MÉMOIRES

PUBLIÉS

PAR LES MEMBRES

DE

L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE DU CAIRE

TOME SOIXANTE-HUITIÈME

MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE

MÉMOIRES PUBLIÉS PAR LES MEMBRES DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE
ORIENTALE DU CAIRE, SOUS LA DIRECTION DE M. PIERRE JOUGUET. — TOME LXVIII

MÉLANGES MASPERO

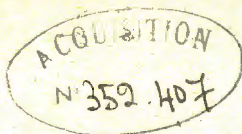
III
ORIENT ISLAMIQUE





LE CAIRE
IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS
D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

1935-1940





PRÉFACE.

Convaincu de la continuité de l'histoire orientale à travers les siècles, Gaston Maspero n'avait pas conçu l'Institut du Caire sans une section d'arabisants : nous ne pouvions imaginer des *Mélanges Maspero* sans un volume consacré au passé comme au présent de l'Islam. Après bien des retards, nous donnons enfin ce volume; on n'en contestera pas, croyons-nous, la richesse; et pourtant nous avons été contraints de le publier avant d'avoir reçu plusieurs mémoires promis qui l'eussent encore enrichi. L'incertitude où nous vivons aujourd'hui rendrait inexcusable une patience déjà trop longue pour n'être pas jugée blâmable. Si jamais vient un temps plus favorable à nos travaux, nous souhaitons pouvoir faire place dans notre *Bulletin* aux contributions qui nous seraient enfin parvenues. En attendant, le lecteur trouvera dans ce volume, dont l'ampleur ne risquera pas de le décevoir, une série d'études qui, par leur variété, reflètent, si je puis dire, l'activité de notre Institut. Depuis l'époque déjà lointaine où H. Dulac publiait les quatre contes arabes en dialecte cairote, où V. Loret faisait connaître les précieux documents relatifs à la littérature et à la musique populaires, entre

autres ces fameux chants d'almées, que l'on n'entend plus aujourd'hui, où J. Bourgoin donnait ce précis de l'art arabe, dont les artisans du Caire se servent encore, notre Institut n'a pas relâché ses efforts pour mettre en lumière les divers aspects de la culture islamique : Topographie et Histoire, avec P. Casanova, qui fut longtemps un des directeurs de notre maison, et avec G. Salmon, prématurément enlevé à sa vie laborieuse; Épigraphie, avec M. van Berchem, l'initiateur, et surtout G. Wiet, dont le monumental *Répertoire* est en cours de publication; Édition ou Traduction de textes historiques ou religieux avec U. Bouriant, P. Casanova, É. Galtier, H. Massé, G. Wiet, J. David-Weill; Archéologie avec P. Ravaisse, P. Casanova, C. Prost, L. Massignon, J. David-Weill, E. Pauty; Études sur la pensée religieuse, philosophique ou juridique, illustrées par les beaux ouvrages de L. Massignon et, récemment encore, par deux livres considérables de H. Laoust, tels sont les principaux chapitres d'un programme tracé, il y a près de soixante ans, par notre fondateur et que l'Institut du Caire a réalisé. Proclamons-le, car jamais les dons de notre pays n'ont plus dangereusement risqué d'être ensevelis dans le silence et l'oubli! Les savants des diverses nations, qui ont travaillé à constituer ce volume de *Mélanges*, se rattachent ou se rattachaient à notre Institut, au moins par les liens de l'amitié. Nous les remercions d'une collaboration qui nous était chère. M. Charles Kuentz a assumé la lourde tâche de secrétaire de la rédaction et de correcteur des épreuves. Mais le dire en ces termes n'est pas définir exactement sa participation à l'œuvre commune, qui a grandement profité de sa connaissance de la langue et de la civilisation arabes. Le temps qu'il a ainsi consacré au troisième comme aux deux premiers tomes des *Mélanges Maspero*

a été pris sur celui qu'il aurait pu mettre à parfaire une étude linguistique primitivement destinée à figurer ici, et qui, nous l'espérons, paraîtra ailleurs. Notre imprimerie, sous la direction de M. G. Mettler, n'a rien négligé pour assurer à ce volume une présentation digne de la science et du talent de ses auteurs.

Pierre Jouguet.

Le Caire, 3 juillet 1940.

SUR UN OUVRAGE MÉDICAL INCONNU DE MAIMONIDE

PAR

MAX MEYERHOF.

C'est comme philosophe et théologien que Môché ben Maimôn est connu de nos jours. De son vivant, il était plutôt célèbre comme médecin et comme chef spirituel du judaïsme oriental. Je publiai, il y a quelques années, une esquisse de son œuvre médicale [1], mais j'y omis intentionnellement un ouvrage qui n'avait trouvé mention que dans une seule bibliographie. C'est un livre intitulé *Explication de la drogue* (*šarḥ al-ʿaqqār*) et cité uniquement par Ibn Abī Uṣaibiʿa dans sa grande *Histoire des médecins arabes* [2]. Le titre un peu étrange de l'ouvrage et l'absence d'un manuscrit de ce livre, comparée avec l'abondance des manuscrits des autres ouvrages médicaux de Maimonide, m'avaient amené à ne pas faire mention de ce livre que je croyais apocryphe.

Or, tout récemment, le Dr Helmut Ritter, qui connaît si bien les trésors enfouis dans plus de quatre-vingt bibliothèques d'Istanbul et des environs, a eu l'obligeance de m'informer de l'existence d'un manuscrit de l'ouvrage en question dans la bibliothèque de l'Aya Sofia, sous le numéro 3711. Il m'a donné ensuite des détails sur ce manuscrit remarquable, et m'en a fourni une photographie réduite. C'est la deuxième partie de ce manuscrit (dont le format est de 25 × 17 centimètres), composé de trois ouvrages *tous copiés de la main même du célèbre médecin et pharmacologiste musulman Ibn al-Baiṭār* [3]. Les deux premiers contiennent des *missives* de deux médecins chrétiens du IXe siècle, Ḥunaïn ibn Isḥāq et Qusṭā ibn Lūqā, sur les poids et mesures et sont d'une grande importance; ils

[1] Max Meyerhof, *L'œuvre médicale de Maimonide*. Archivio di Storia della Scienza (*Archeion*), vol. XI (1929), p. 136-155.

[2] *ʿUyūn al-Anbāʾ fī Ṭabaqāt al-Aṭibbāʾ*. Le Caire 1884, vol. II, p. 117 dernière ligne.

[3] Il était né à la fin du XIIe siècle de notre ère à Malaga (Espagne), a vécu dans l'Afrique du Nord, en Égypte et en Syrie, et est mort à Damas en 1248 après Jésus-Christ. Voir sa biographie chez L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, vol. II (Paris 1876), p. 225 suiv., et *Traité des Simples par Ibn al-Beithar*, 3 volumes (Paris 1877-1883). En plus, George Sarton, *Introduction to the History of Science*, vol. II (Baltimore 1931), p. 663 suiv.

occupent les folios 64 *b* à 74 *b* du ms. 3711. Le troisième porte le titre : *Livre de l'explication de la drogue*, composé par le maître et chef Abū ʿImrān Mūsā ibn ʿAbdallāh l'Israélite, le Maghrébin[1], et comprend les folios 74 *b*-102 *a* du manuscrit, écrit d'une main maghrébine très claire et lisible, dix-sept lignes par page. La première feuille du triple manuscrit (fol. 64) porte une série de notes dont plusieurs contiennent des recettes, d'autres les titres des trois manuscrits réunis dans la deuxième partie du volume. En plus quelques notices importantes; la première dit : «Ces cahiers sont de la main de notre maître l'éminent docteur Ḍiyāʾ al-Dīn ʿAbdallāh, le botaniste de Malaga — qu'Allāh sanctifie son âme et éclaire sa tombe! — Écrit par Ibn al-Suwaidī le médecin — avec louange, prière et salutation»[2]. C'est en effet l'écriture du médecin réputé Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Tarkhān al-Suwaidī[3] que je connais par son manuscrit autographe conservé à la Bibliothèque Nationale à Paris[4]. Une autre main plus fine ajoute : «Je dis : c'est Ibn al-Baiṭār, l'auteur du célèbre traité des Simples. Écrit par Khalīl ibn Aïbak al-Ṣafadī». Dans le coin opposé de la feuille on lit de la même main : «Ex libris Khalīl ibn Aïbak al-Ṣafadī; à Damas la bien-gardée, en 763»[5]. La date de l'Hégire correspond à l'année 1363 de l'ère chrétienne, et le propriétaire n'est autre que le savant turco-arabe, polymathe et polygraphe, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl al-Ṣafadī qui décéda dans la même année. Il a donc dû acquérir l'intéressant manuscrit peu avant sa mort. Une troisième main très élégante a ajouté : «De la main d'Ibn al-Baiṭār, l'auteur des Simples — qu'Allāh le Très-Haut ait pitié de lui!»; et ensuite : «(Ce manuscrit) contient une missive sur les origines des poids en grec (c'est-à-dire leur provenance grecque) d'après les dires de Ḥunaïn ibn Isḥāq le médecin; plus, son commentaire par Qusṭā ibn Lūqā de Baʿlbakk concernant les poids et mesures; plus, la discussion des herbes et drogues et de leurs espèces et l'explication de leurs noms en arabe et autres langues, par ordre alphabétique»[1].

[1] كتاب شرح العقّار تأليف الشيخ الرئيس ابو عمران موسى بن عبد الله الاسرائلى المغربى.

[2] هذه الكراريس بخط شيخنا الحكيم الفاضل ضيـاء الدين عبد الله العشّاب المالقى قدس الله روحه ونوّر ضريحه. كتبه ابن السويدى المتطبّب حامدًا ومصليًا ومسلمًا.

[3] Il naquit à Damas en 1203 après Jésus-Christ, vécut en Syrie où il était lié d'amitié avec Ibn Abī Uṣaïbiʿa, et mourut en 1291. Son ouvrage le plus connu est un *Mémorial* (*Taḏkira*) de thérapeutique. Voir Leclerc, *l. c.*, vol. II, p. 199 suiv.

[4] Il porte le numéro *fonds arabe 3004* et contient une longue synonymie des drogues de plus de six cents pages.

[5] من كتب خليل بن ايبك الصفدى بدمشق المحروسه سنة ٧٦٣. Voir l'article *al-Ṣafadī* dans Encyclopédie de l'Islam (par Fr. Krenkow).

La dernière phrase donne en quelques mots le contenu du traité de Maimonide; mais l'auteur lui-même définit plus clairement son but, en introduisant son livre de la façon suivante :

«Mon but dans ce traité est l'explication des noms des drogues simples (*ʿaqāqīr*) qui existent à notre époque, qui sont connues chez nous, qui sont employées dans l'art médical et qui se rencontrent dans les livres y relatifs. Je ne mentionnerai parmi les remèdes simples que ceux qui portent plus d'un seul nom, soit dans les différentes langues soit chez les représentants d'une seule langue . . . . Je ne mentionnerai pas les remèdes qui ne sont connus des médecins que sous un seul nom très répandu, arabe ou étranger, parce que le but de ce traité n'est ni la description des différentes espèces de remèdes ni la discussion de leur utilité, mais uniquement l'explication de certains de leurs noms par les autres». Il dit ensuite qu'il ne veut pas discuter certains noms rares mentionnés par «ce Grec», c'est-à-dire Dioscoride dont la *Matière Médicale* a été introduite en Espagne au xe siècle de notre ère[2]. Maimonide explique après cela, de quelle manière il fera usage de l'alphabet (sémitique, nommé *abǧad*) pour disposer les synonymes.

Le passage le plus important de l'introduction est le suivant : «Je me base dans mon explication sur le commentaire des drogues simples par Ibn Ǧulǧul[3], sur le livre d'Abu'l-Walīd ibn Ǧanāḥ[4], sur le recueil (*ǧāmiʿ*) composé par un auteur plus récent en Espagne, le nommé al-Ghāfiqī[5], et sur les écrits d'Ibn

[1] من خط ابن البيطار صاحب المفردات رحمه الله تعـالى . فيه رسالة اصول الاوزان باليونانيه من قول حنين بن اسحق المتطبّب ، وفيه شرحهـا لقسطا بن لوقى البعلبكى فى الوزن والكيل ، وفيه ذكر الاعشاب والعقار واجناسها وشرح اسمائها بالعربيه وغيرها على حرف المعجم.

[2] Voir à ce sujet Leclerc, *l. c.*, vol. I, p. 431 suiv., et M. Meyerhof, *Die Materia medica des Dioskurides bei den Arabern*, dans *Quellen und Studien zur Geschichte der Medizin und Naturwissenschaft* (Wellmann-Festschrift), vol. III (1933), pp. 72-84.

[3] Médecin maure espagnol du xe siècle après Jésus-Christ, auteur d'ouvrages importants sur les drogues simples. Le livre en question est sans doute l'*Interprétation des noms des Simples qui se trouvent dans l'ouvrage de Dioscoride*. Voir la *Vie d'Ebn Djoldjol* dans S. de Sacy, *Relation de l'Égypte par Abd-Allatif* (Paris 1810), p. 495 suiv.

[4] Marwān ibn Ǧanāḥ, célèbre grammairien juif-espagnol du xie siècle de notre ère, auteur de traités philosophiques en arabe et en hébreu et aussi d'un *Abrégé* (*talkhīs*) sur les remèdes simples. Ce livre a été imprimé à Paris en 1880, mais ne s'est jamais trouvé à ma portée. Voir J. Munk, *Journ. As.*, 1850.

[5] C'est Aḥmad ibn Muḥammad al-Ghāfiqī (xiie siècle) dont l'ouvrage est perdu, mais existe

Wāfid[1] et d'Ibn Samaǧūn[2]. J'y ai ajouté tout ce qui est connu parmi les habitants du Maghrib, sans qu'il y ait à ce sujet une différence d'opinion parmi les autorités médicales. Là où divergence existe entre les interprètes et si l'un d'eux est reconnu et célèbre chez nous dans le Maghrib, je mentionne celui dont la réputation est la plus éminente. Et je discute, avec les divergences de vues ce qui offre la plus grande probabilité; Allāh aidera à trouver la vérité! »

Ici suit immédiatement la lettre *Alif*, en commençant par le *utruǧ* (citron) qui est défini comme « la pomme médique » (*tuffāḥ māʾī*). Le nombre des paragraphes disposés en ordre alphabétique par Maimonide est de 405; certains n'ont que la longueur d'une demi-ligne, tandis que d'autres occupent jusqu'à quinze lignes, c'est-à-dire presque une page entière. L'auteur donne en général d'abord le nom du remède, connu par la traduction arabe de Dioscoride[3], ensuite quelques noms en arabe, grec, persan, et enfin des noms usités dans certains pays, surtout en Espagne, au « Maghrib » — ce qui désigne chez Maimonide presque toujours le Maroc — et en Égypte. Il ne manque pas de noter avec soin les noms arabes et berbères en usage chez « le peuple » (*al-ʿāmma*), les désignations « dans le parler étranger de l'Espagne » (*fī ʿaǧamiyyat al-Andalus*), c'est-à-dire en vieil espagnol, et quelquefois même en syriaque.

Je donne comme exemple la traduction de l'article 65, au folio 80*b* : « *Basbāyiǧ*[4] (polypode commun, félicale). C'est le *sakīʿalī*, ce qui veut dire « qui a une multitude de pieds », et on dit aussi « dents de chien » (*adrās al-kalb*); on l'appelle aussi en grec *ʿaliǧūniyā*[5] et *polypodion* et on l'appelle aussi *šutur*

dans une rédaction ultérieure qui est en cours de publication. Voir M. Meyerhof and G. P. Sobhy, *The abridged Version of « The Book of Simple Drugs »*, etc. The Egyptian University, Cairo 1932.

(1) Abu'l-Muṭarrif ʿAbd al-Raḥmān... ibn Wāfid al-Lakhmī († après 1068 de notre ère), connu au moyen-âge européen sous le nom d'*Abenguéfith*, politicien et médecin très réputé, originaire de Tolède, a composé entre autres un traité des Simples, dont un fragment a été traduit en latin au XIIIe siècle. Voir Leclerc, *l. c.*, vol. I, p. 545 suiv.

(2) Ce médecin maure-espagnol appartient probablement au Xe siècle et serait donc un contemporain d'Ibn Ǧulǧul. Son traité des médicaments simples est perdu, mais connu par de nombreuses citations dans les ouvrages similaires d'auteurs ultérieurs (al-Ghāfiqī, Ibn al-Baiṭār, etc.). Voir Leclerc, *l. c.*, vol. I, p. 436.

(3) Ce sont les traducteurs syro-arabes Stéphan et Ḥunain ibn Isḥāq (IXe siècle de notre ère), qui ont traduit la Matière médicale de Dioscoride du grec en arabe, à Baghdad. Cette traduction a été refondue et améliorée en Espagne (Cordoue), au Xe siècle, en particulier par Ibn Ǧulǧul. Voir sa biographie chez S. de Sacy (*supra*), p. 3, note 3.

(4) Du persan *bas pāya* (« ayant beaucoup de pieds »).

(5) C'est la leçon du texte, probablement une mutilation de *galiankonia* ou d'un terme similaire.

ʿAlī[1] et *sagīriǧlī*[2], et dans le parler étranger de l'Espagne *barbudio*[3]; et enfin en berbère *tišīwīn*[4]; c'est sous ce nom qu'il est connu par le peuple du Maghrib ».

Je me propose de publier le texte du traité en arabe, avec traduction et notes. On verra alors qu'il s'agit d'un livre de *synonymes de drogues* comme il y en a beaucoup dans la littérature médicale arabe, glossaires dont certains sont très volumineux. Il y en a qui ont été traduits en latin au moyen-âge, et Steinschneider en traite dans une de ses nombreuses bibliographies[5]. La plupart des synonymes de végétaux donnés par Maimonide sont en accord avec le *Dictionnaire des noms des plantes* édité par mon savant ami le Dr Aḥmad ʿĪsā[6], ce qui est en faveur de cette compilation utile et même indispensable. Mais il y en a aussi qui manquent dans ce dictionnaire et qu'on ne trouve dans aucun autre dictionnaire arabe médical ou général. Pour cette raison je pense que la publication du texte de Maimonide ne sera pas dépourvue d'utilité. J'ai besoin, cependant, de l'aide de savants espagnols et français initiés à l'étude des noms anciens pour vérifier les termes espagnols et berbères.

Il est intéressant d'observer de quelle façon le grand pharmacologue Ibn al-Baiṭār a copié le manuscrit du grand médecin-philosophe Maimonide[7]. Il l'a écrit d'une main sûre, sans jamais se corriger; il vocalise la plupart des noms, mais en a laissé d'autres non seulement sans voyelles, mais même sans points diacritiques, suivant probablement en cela son modèle. Les noms des chapitres sont en rouge; à la page 83 il omet d'insérer les titres des chapitres et laisse les endroits correspondants en blanc; il est, du reste, facile de suppléer à ces lacunes. La vocalisation, là où elle existe, est très intéressante, en ce qu'elle diffère souvent de celle des grands dictionnaires créés par les anciens philologues arabes. Ainsi, par exemple, le mot persan pour plomb calciné (*ābār*) qui est rendu par les Arabes sous les formes *ābār* et *abbār* se trouve transformé,

(1) Persan « chameau de ʿAlī »; mais peut-être une mutilation du terme syriaque.

(2) C'est le même terme que plus haut *sakīʿalī* سكيعلى au lieu de سكى رغلى une version arabe du syriaque *sagī reglē*, ܣܓܝ ܪ̈ܓܠܐ, ce qui veut dire polypode.

(3) Sans doute une mutilation de *polipodio*.

(4) Se trouve aussi sous les formes *tištāwin* et *teštīwān* (H. P. J. Renaud, *Trois études d'histoire de la médecine arabe en Occident. Hesperis*, 1931, p. 10).

(5) Moritz Steinschneider, *Zur Literatur der « Synonyma »*, dans Pagel, *Die Chirurgie des Heinrich von Mondeville* (Berlin 1892), pp. 582-625.

(6) Ahmed Issa bey, *Dictionnaire des noms des plantes*, etc. Le Caire 1930.

(7) Il est possible qu'il l'ait copié sur le manuscrit original, puisque Maimonide est mort en 1204 de notre ère, quarante-quatre ans avant Ibn al-Baiṭār.

dans notre manuscrit, en *ubbār*. D'autres termes persans sont rendus dans la forme qu'ils affectent encore de nos jours dans le dialecte arabe-vulgaire des droguistes égyptiens; par exemple : *kazmāzik* au lieu de *kazmāzağ* (galles de Tamarix articulata Vahl.); *našāstig* au lieu de *našāstağ* (amidon); *šišm* au lieu de *tchachm* (semences de Cassia Absus L.). Les termes pour «fleur de grenadier sauvage» (*ğulnār*) et pour «nard odorant» (*nārdīn*) sont vocalisés *gullanār* et *nāridīn* respectivement. On voit que l'auteur suit plutôt l'esprit de la langue arabe. Il a généralement bien rendu les termes syriaques. Il est en outre évident que les deux grands savants, Maimonide, l'auteur et Ibn al-Baiṭār, le copiste, n'étaient pas familiers avec les deux langues dont proviennent tant de noms de drogues, le grec et le persan. Ils les confondent quelquefois; il n'est pas rare de voir Maimonide prendre un nom persan pour un nom grec et vice versa, et Ibn al-Baiṭār a tout simplement copié ces erreurs sans essayer de les corriger. Les termes espagnols et berbères, par contre, me paraissent être rendus d'une façon beaucoup plus correcte, autant que je puisse en juger d'après les publications du Dr Renaud. En espagnol il est remarquable que le *s* se trouve toujours rendu par le *šīn* arabe[1], par exemple : *yerba šāna* au lieu de *sana, šibiyā* pour *sepia, maṭrašalba* pour *madreselva* (chèvrefeuille) etc. La désinence espagnole *o* est toujours rendue par la terminaison arabe *ah*, par exemple : *bulāya* pour *pulegio* ou *poleo* (menthe pouliot).

Nous avons encore à rechercher, à quelle époque de sa vie Maimonide a pu composer le traité des synonymes qui vient d'être redécouvert. Si l'on considère la phrase toujours répétée «chez nous dans le Maghrib» ou «chez nous au Maroc», on serait induit à supposer qu'il a composé son livre pendant sa jeunesse. La citation de cinq auteurs maures espagnols et marocains parlerait en faveur de cette thèse. Cependant, la mention de nombreux termes en dialecte arabe-égyptien que l'auteur ne pouvait avoir appris qu'en Égypte nous dira qu'il a dû composer son livre au Caire. Maimonide est né à Cordoue, en 1135 de l'ère chrétienne, a dû quitter cette ville (envahie par les Almohades, musulmans puritains et zélotes) en 1148, avec sa famille et errer dans l'Espagne Méridionale et au Maroc, pendant dix années, avant de s'établir à Fez (vers 1158). Nous ignorons où il a pu être initié aux études médicales; en tout cas, ce séjour à Fez est le seul point de repos dans la vie nomade de ses années de jeunesse. En 1165 sa famille reprit la migration et se dirigea vers l'Égypte, où elle s'établit au Caire, en 1166. C'est là seulement, vers 1167, que Maimonide se vit obligé d'exercer la profession médicale pour subvenir aux besoins de sa famille, après le décès de son père et de son frère aîné. En 1171, Maimonide gagna la faveur du ministre et juge suprême (*Qāḍī Fāḍil*) ʿAbd al-Raḥīm ibn ʿAlī al-Baisānī, et c'est à partir de cette époque qu'il acquit sa grande réputation médicale. Il écrivit ses œuvres médicales entre 1170 et 1200 environ, et il est donc permis de placer «L'explication des noms de drogues» à la même époque, peut-être vers sa fin; — il est évident que Maimonide n'avait jamais oublié le Maroc, où il séjourna pendant sept années; c'est ce pays qu'il appelle «chez nous». Sa connaissance intime de l'Égypte, par contre, ressort par exemple de sa remarque qu'on y trouve des prunes importées de Syrie, et de sa connaissance du nom de *barsīm* pour le trèfle alexandrin qu'il appelle aussi *qurṭ* et (en persan) *šabdar* et dont il mentionne l'usage comme pâture des bêtes de somme. Au sujet de la giroflée jaune (Cheirantus Cheiri L.) qui porte le nom arabe de *khīrī*, Maimonide mentionne qu'elle est appelée *al-manṯūr* par les Égyptiens : c'est en effet cette désignation qui est en usage en Égypte encore de nos jours. En somme, le livre du grand savant juif est plein de remarques importantes pour la nomenclature botanique et pharmacologique arabe.

Il est étrange, en fin de compte, de constater que ni Ibn al-Baiṭār qui a copié le traité de Maimonide, ni Ibrāhīm al-Suwaidī qui l'a eu en sa possession, ne font mention de lui. Ibn al-Baiṭār cite souvent «le Juif» (*al-Yahūdī*); mais c'est Masarğawaih, un traducteur syriaque-persan du VIIIe siècle après Jésus-Christ; et il cite «l'Israélite»; mais c'est Isḥāq ibn Sulaimān, le grand médecin tunisien du IXe siècle. Ibn al-Baiṭār ne cite, du reste, jamais d'auteurs pour les synonymes; et il ne faut pas oublier qu'il a utilisé pour son grand ouvrage les auteurs mêmes sur lesquels s'appuie Maimonide. Quant au Suwaidī, il a largement exploité le livre *al-Mughnī*, un autre traité de pharmacologie d'Ibn al-Baiṭār, et il ne cite à côté de lui presqu'uniquement que des philologues, comme son professeur Aṯīr al-Dīn al-Abahrī (✝ 1264). Et c'est ainsi que le traité des synonymes de Maimonide est tombé dans l'oubli.

[1] Sur ce fait de phonétique espagnole ancienne, cf. M. Cohen, *Le parler arabe des Juifs d'Alger*, 1912, pp. 417, 429 et *passim;* Zetterstéen, in *Le Monde oriental*, VIII (1914), 252; A. Fischer, *Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen*, 1917, pp. 48-52; G. S. Colin, in *Hesperis*, 1926, p. 66. Je dois ce renseignement à l'obligeance de M. Ch. Kuentz.

EINE ARABISCHE GRUNDSTEUERQUITTUNG
VOM JAHRE 297 D. H. (909/10 N. CHR.)
AUS DEM AMTSBEREICH EINES ʿABBASIDENPRINZEN

(mit einer Tafel)

VON

ADOLF GROHMANN.

Die Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer in Wien verwahrt unter ihren Schätzen auch eine Grundsteuerquittung, die in mehrfacher Hinsicht von Interesse ist. Es verlohnt so wohl, auf den Text hier näher einzugehen.

PER Inv. Ar. Pap. 16089. 297 d. H. (909/10 n. Chr.)

Hellbrauner, mittelfeiner Papyrus 16 × 8,5 cm. Auf Recto Adresse zu 2 Zeilen mit schwarzer Tinte parallel zu den Horizontalfasern, auf Verso Grundsteuerquittung von 9 Zeilen mit schwarzer Tinte parallel zu den Vertikalfasern geschrieben, darunter 4 Zeilen mit griechischen Zahlenbuchstaben in 4 Columnen angeordnet. Der Fundort ist nicht bekannt, vermutlich aber wohl al-Ušmūnain oder das Fayyūm. Das Stück wurde aus einem grösseren Blatte herausgeschnitten, ist aber links und unten abgerissen.

Von J. v. Karabacek in *PERF* n° 888 kurz beschrieben.

Recto :

لابي الفضل اطال الله بقاه وادام عزّه   من حـ[   ]

[هـ]بة الله بن المهتدى بالله   وتاييده

Verso :

1 دناذ[ير]

[ ] η'

بسم الله الرحمن الرحيم   ١

ادّى جبار بن احمد عمّا يلزمه من الخراج[ ]

5 بساقية حفص ثمنية دنانير ونصف دينار
مثاقيل بلا صرف ولا بخسر الى اسحق بن شنوده
وذلك لخراج سنة سبع وتسعين ومائتي[ن]
قبالة ابي الفضل هبة الله بن ا[لمهتدى]
بالله اعزّه الله لسنة ζ[σϙ]

λ	κϛ	ιε	ιβ	10
κδʃ	κϛ	ιβ	ιβ	
νγ	να	ιβ	λε	
λϛ	κη	[	]	

Rekto :

An Abu'l-Faḍl [H]ibat Allāh b. al-Muhtadī billāh — Gott erhalte ihn lange am Leben
und lasse dauern seine Macht und Stärkung — von Ḥ[ ].

Verso :

1 Dīnā[re]
[ ] 1/8
1/48 Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen!
Gezahlt hat Ǧabbār b. Aḥmad von dem, was ihm an Grundsteuer oblag
5 in Saqiat Ḥafṣ : acht Dinare und einen halben Dinar
des Mitqālfusses ohne Aufgeld und ohne Einbusse an Isḥāq b. Šanūda,
und dies für die Steuer des Jahres zweihundertsiebenundneunzig
in Gegenwart des Abu'l-Faḍl Hibat Allāh b. a[l-Muhtadī]
billāh — Gott mache ihn mächtig — für das Jahr [29]7.

10	30	26	15	12
	24 1/2	26	12	12
	53	51	12	35
	36	28	[	]

4. Statt جبّار ist nach ad-Dahabī, *Kitāb al-Muštabih*, ed. P. de Jong (Leiden 1881), S. 82, 193 auch خيّار und حَيّار möglich.

5. Eine Ortschaft ساقية حفص ist, soviel ich sehe, nicht zu belegen : übri-

gens wäre auch die Lesung جعض statt حفص nicht auszuschliessen, wenn auch حفص besser zum Schriftbilde passt.

6. Zu صَرْف «Agio, Aufgeld» vgl. K. W. Hofmeier, *Beiträge zur arabischen Papyrusforschung, Islam* IV (1913), S. 101, 103. Gemeint ist das Agio, das an den Staatskassen bei Zahlung der in Gold vorgeschriebenen Steuer in Silbergeld eingehoben wurde. Im grossen Steuerpapyrus PER Inv. Ar. Pap. 5999v bildet الصرف eine eigene Rubrik; vgl. übrigens auch A. v. Kremer, *Ueber das Einnahmebudget des Abbasiden-Reiches vom Jahre 306 H.* (918-919) Ak. Wien Denkschr. XXXVI (1887), S. 8 des Separatabdrucks. Unter خسر ist wohl der Abzug zu verstehen, der sich bei Zahlung mit Geldstücken ergab, die nicht ganz dem Standardgewichte entsprachen. Dieses Aequivalent für den Gewichtsabgang hat man auch als جَهْبَذَة bezeichnet (A. v. Kremer, a. a. O.). Ob die in dem erwähnten PER Inv. Ar. Pap. 5999v vor الصرف stehende Rubrik الوضائع «die Abzüge» dieser Taxe entspricht ist nicht sicher aber durchaus möglich. Zur Formel vgl. im Papyrus der wissenschaftlichen Gesellschaft zu Strassburg Arab. 1 Z. 3 f. : (Ms. نخسر) دينر واحد نقدا بلا صرف ولا بخسر «einen Dīnār in Bargeld ohne Aufgeld und ohne Einbusse»; *PERF* n° 909 Z. 6 f. : سدس وثمن دينر معسول بلا صرف ولا خسر «ein Sechstel und ein Achtel eines Dīnārs richtiger Münze ohne Aufgeld und ohne Einbusse»; *PERF* n° 905 Z. 6 : «einen halben und ein Drittel und ein Achtel eines Dīnārs plus ein Drittel Karat ohne Aufgeld und ohne Abzug und ohne Manipulationsgebühr» (بلا صرف ولا حسم ولا أجر); *PERF* n° 887 Z. 7 f. : ثلث دينر مثقال بلا صرف «einen Dritteldīnār nach dem Mitqālfusse ohne Aufgeld»; *PERF* n° 893 Z. 4/5 : اربعة الدنانير وسدس وثمن دينار مثاقيل بلا صرف «vier Dīnāre und ein Sechstel und ein Achtel eines Dīnārs nach dem Mitqālfusse ohne Aufgeld»; نصف وثلث وثمن دينار مثقال بلا صرف «einen halben und ein Drittel und ein Achtel eines Dīnārs nach dem Mitqālfusse ohne Aufgeld» D. S. Margoliouth, *Catalogue of Arabic Papyri in the John Rylands Library Manchester* (Manchester 1933), III, n° 1 Z. 5, 2 Z. 5 (S. 20 f.); تسعة دنانير وثلث ونصف ثمن دينار مثقال بلا صرف «neun Dīnāre und ein Drittel und ein Sechzehntel eines Dīnārs nach dem Mitqālfusse ohne Aufgeld, *ebenda*, III, n° 8, Z. 6-8 (S. 24).

8. Zu قبالة im Sinne von في قبالة vgl. *MPER* II/III (1887), S. 164.

Schon J. v. Karabacek hat im *Führer durch die Ausstellung der Papyrus Erzherzog Rainer* (Wien 1894), zu n° 888 (S. 238) in Abu'l-Faḍl Hibat Allāh b. al-Muhtadī billāh einen Prinzen der ʿAbbāsiden-Dynastie vermutet. Der am 21. Juni 870 n. Chr. (18. Raǧab 256) ermordete Kalife hatte nach der dem

Codex S. B. Miles von al-Hamdānī's 10. Buche des Iklīl beigebundenen genealogischen Abhandlung S. 77 nicht weniger als 15 Söhne[1]. E. v. Zambaur[2] führt als Söhne al-Muhtadī's nur ʿAbd aṣ-Ṣamad, ʿAbdallāh und ʿAbd al-Wudūd an. Einen Sohn Ǧaʿfar ergibt ferner die in Anm. 1 erwähnte Kunya. Unser Papyrus fügt zu diesem nun noch Abu'l-Faḍl Hibat Allāh hinzu, der uns hier als Steuerbeamter entgegentritt. Einen weiteren Sohn al-Muhtadī's Namens Abū Ǧaʿfar lernen wir schliesslich aus einem leider undatiertem Papiere der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer kennen.

Aus all' den genannten Quellen und Urkunden ergibt sich nun folgende Genealogie[3]:

Muḥammad al-Muhtadī billāh

ʿAbdallāh, ʿAbd aṣ-Ṣamad, Ǧaʿfar, ʿAbd al-Wudūd, Abū Ǧaʿfar, Abu'l-Faḍl Hibat Allāh

Es mag vielleicht überraschen, dass wir nach unserem Papyrus einen ʿAbbāsiden-prinzen als einfachen Steuerbeamten, vielleicht als Vertreter des Kreisrentamtsdirektors (خليفة العامل), also nicht einmal in leitender Stellung tätig sehen. Im Uebrigen scheint auch sein Bruder Abū Ǧaʿfar Beamter gewesen zu sein, wie uns auch andere Mitglieder der ʿAbbāsidendynastie in den Papyri als Beamte begegnen. So fertigt in der Dattelpalmsteuerquittung *PERF* n° 910r (um 321 d. H. = 933 n. Chr.) ein al-Mufaḍḍal b. Ǧaʿfar b. al-Mahdī eigenhändig. Die Genealogie scheint hier allerdings nicht vollständig gegeben — was ja auch sonst oft genug vorkommt; denn nach dem ungefähren Datum ist es kaum wahrscheinlich, dass hier unter Ǧaʿfar der Sohn, sondern eher der Enkel des Kalifen al-Mahdī zu verstehen ist. Man erwartet also al-Mufaḍḍal b. Ǧaʿfar b. Mūsā b. al-Mahdī[4]. Ein anderes Beispiel stellt *PERF* n° 823 (264 d. H. = 878 n. Chr.) dar. Hier ist in Z. 7 als Kreisrentamtsdirektor (عامل) ein Abū ʿĪsā genannt, dessen vollen Namen wir aus einer Grund-

(1) المهتدى بالله هو ابو عَبْد الله محمد بن هرون الواثق ويقال ابو جعفر وامه ام ولد رومية اسمها قرب وقيل ورده واولاده خمسه عشر ذكرا .

(2) *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam* (Hanover 1927) tableaux et cartes G I.

(3) Dass es sich bei dem bei Ibn al-Aṯīr, *Kitāb al-kāmil fi 't-ta'rīḫ* ed. C. J. Tornberg, IX, S. 287, 9 erwähnten ابو الحسين بن المهتدى nicht um einen Sohn des Kalifen handeln kann, ergibt sich schon aus der Jahreszahl 422 d.H., unter der er erscheint; er war ein *Urenkel* des Kalifen. Vgl. E. v. Zambaur, Taf. G I.

(4) Vgl. die oben erwähnte genealogische Abhandlung S. 74 f. und E. v. Zambaur, *Manuel de gén....*, Taf. G I.

steuerquittung von Jahre 295 d. H. (908 n. Chr.) in der *John Rylands Library Manchester* erfahren[1]; es heisst da : بحضرة خليفة (7) ابي عيسى محمد بن العباس العباسى العامل (8) اعزه الله. Abū ʿĪsā ist wohl der Enkel des Kalifen al-Mustaʿīn (248-251 d. H. = 862-866 n. Chr.)[2].

Das wird verständlich, wenn wir hiezu eine Stelle aus dem Codex Gothanus n° 1756 fol. 13b halten, die A. v. Kremer[3] veröffentlicht hat. Nach dieser war für die Söhne der Kalifen al-Wāṯiq, al-Muhtadī und al-Mustaʿīn sowie den übrigen Kalifensöhnen und den Bewohnern des Qaṣr Umm Ḥabīb nur ein Betrag von monatlich 500 Dīnāren als Apanage ausgeworfen, also 16 2/3 Dīnāre täglich, die neben anderen Auslagen aus der Pachtsumme aufkamen, die die Verpachtung der Steuer des Sawād abwarf. Dies Dokument stammt aus den ersten Jahren des Kalifen al-Muʿtaḍid (begann 279 d. H. = 892 n. Chr.) und wurde zu Anfang der Regierung des al-Muqtadir (begann 295 d. H. = 908 n. Chr.) aus den Akten abgeschrieben. Dass diese Summe kaum in einem angemessenen Verhältnis zur Zahl der Bezugsberechtigten stehen konnte ergibt sich schon daraus, dass al-Wāṯiq und al-Muhtadī zusammen 19 Söhne und sicher mehrere Töchter hinterlassen haben, die gleichfalls zu versorgen waren. So schmolz die anscheinend grosse Summe von 500 Dīnāren pro Monat für den Einzelnen zu einem Betrage zusammen, der kaum zum Lebensunterhalt gereicht haben mag, und es wird verständlich, dass die Prinzen im Staatsdienste unterzukommen bestrebt waren. Möglicherweise ist vorliegendes Stück übrigens ein Autograph des Prinzen, der aus einem an ihn gerichteten Brief ein Stück mit der Adresse in recto herausschnitt und die Steuerquittung auf dessen Rückseite setzte, falls er den Empfang der Summe nicht durch den koptischen Tributeinnehmer Isaak b. Šanūda bescheinigen liess.

(1) D. S. Margoliouth, *Catalogue of Arabic Papyri*, III, n° 1, Z. 6-8 (S. 20 f.).

(2) Vgl. E. v. Zambaur, Taf. G I.

(3) *Einnahmebudget*, S. 70.

UN MONUMENT COMMÉMORATIF
D'ÉPOQUE MAMELOUKE

PAR

J. SAUVAGET.

L'édifice que nous allons décrire s'élève au bord de la route de Damas à Homs, à l'entrée du col dit Ṯaniyet Aboû l-ʿAṭâ, l'ancienne Ṯaniyyat al-ʿOqâb[1]. On le désigne couramment sous le nom de *Qoubbet el-ʿAṣâfîr*, « la Coupole des Passereaux ».

C'est un édicule carré de 4 m. 80 de côté, en moyen appareil assez grossier, surmonté d'une coupole en moellons posée sur un tambour octogonal dont chaque face est percée d'une fenêtre. Les murs ouest et est du monument sont pourvus chacun d'une fenêtre; sur la face nord s'ouvre la porte, dont la hauteur au-dessus du sol environnant (0 m. 98) amène à restituer un escalier d'accès dont il ne reste aujourd'hui aucune trace. A l'intérieur, un petit mihrab très simple occupe l'axe de la face sud (fig. 1 et 2).

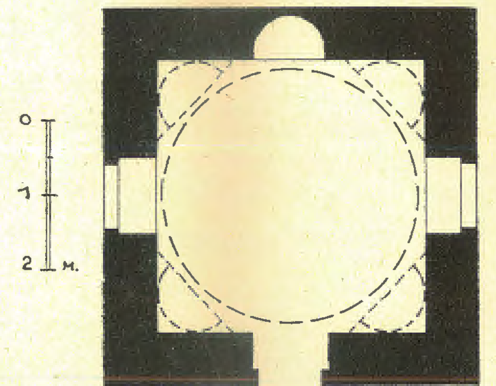


Fig. 1. — Qoubbet el-ʿAṣâfîr, plan.

Ce petit édifice ne présente aucune particularité notable du point de vue architectural. Ses proportions, la mise en œuvre des matériaux, le mode de rachat du carré (niches d'angles, avec passage au cercle par huit petits glacis) le rapprochent de divers monuments de Damas bâtis dans le cours du XIVe siècle[2].

C'est bien la date qu'indique, d'une manière plus précise, l'inscription gravée sur le linteau de la porte, dans un cadre rectangulaire ménagé en creux[3] :

(1) بسمله . عُمّرت هذه القبة المباركة بالنصر فى ايام مولانا السلطان

[1] Sur ce col et son importance historique, voir Dussaud, *Topographie, indices.*

[2] Notamment le mausolée de l'émir Koujkoun (nos *Monuments historiques de Damas*, n° 107) et Qoubbat an-Naṣr (*id.*, n° 106).

[3] Dimensions : 1 m. 15 × 0 m. 26. Le caractère employé est le neskhi, traité d'une façon assez rustique.

(2) الملك الناصر [trois ou quatre mots frustes ... ناصر] الدنيـا والدين محمد عز
نصره باشارة المقر العالى السيفى مولانا

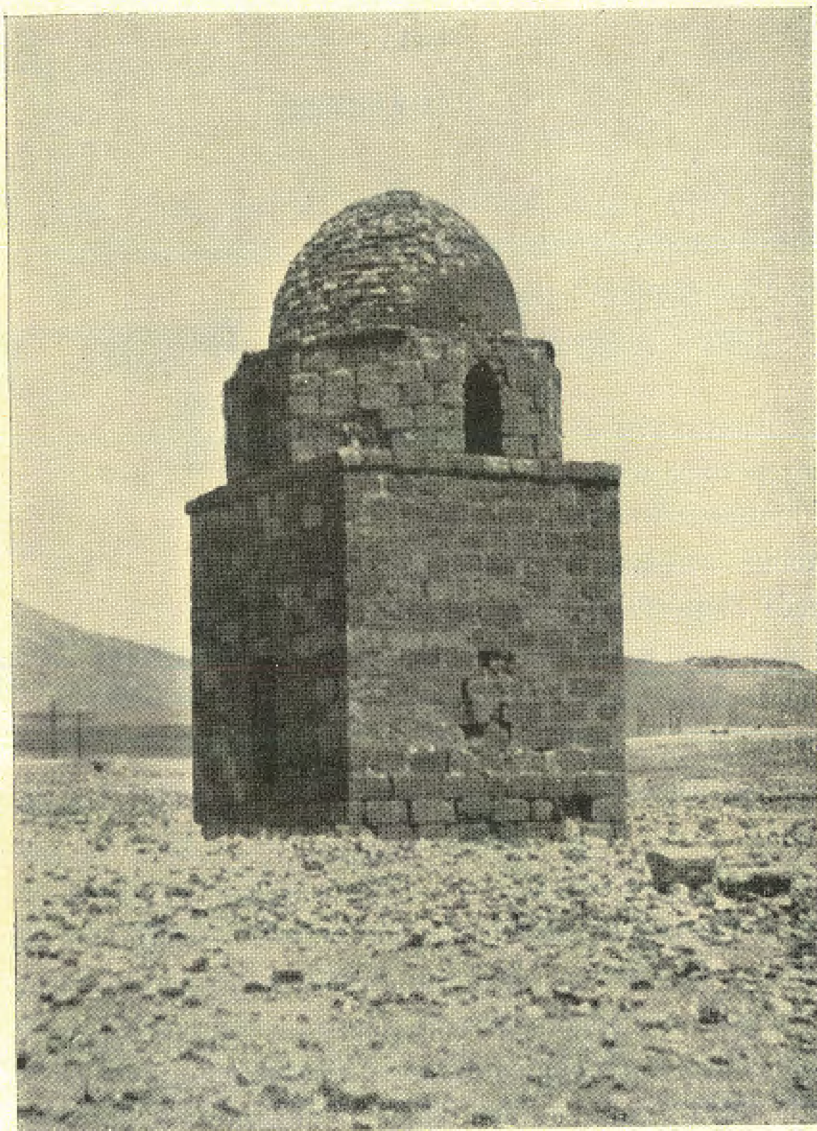


Fig. 2. — Qoubbet el-ʿAṣâfîr.

(3) ملك الأمرا[ء deux ou trois mots martelés ... فى] شهر شوال سنة [احدى ou
احد] وأربعين وسبعمائة .

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. — Cette coupole bénie par la victoire a été construite (ou : *restaurée*) *sous le règne de notre maître le sultan al-*

Malik an-Nâṣir. . . (trois ou quatre mots frustes). . . [*Nâṣir*] *ad-Dounyâ wa'd-Dîn Moḥammad* (*puisse sa victoire être glorieuse !*), *sur l'initiative de Son Altesse auguste Sayf ad-Dîn, notre maître le roi des émirs. . .* (deux ou trois mots martelés) . . ., *au mois de Chawwâl* 74[*1*] (mars-avril 1341).

La date est incomplète, mais se restitue sans difficulté : l'espace vide entre le mot *sana* et le chiffre des dizaines appelant un nombre d'unités, on ne peut envisager que l'année 741, puisque c'est à la fin de cette même année (20 Ḏoû l-Ḥijja/6 juin) que mourut an-Nâṣir Moḥammad, mentionné ici comme sultan régnant.

Le surnom de l'émir qui ordonna les travaux, Sayf ad-Dîn, n'est d'aucune utilité pour identifier le personnage, en raison de la multitude de mamelouks qui l'ont porté. Par contre, ses titres indiquent un rang élevé dans la hiérarchie, et la formule honorifique «notre maître le roi des émirs», qui introduisait son nom, invite à reconnaître en lui un gouverneur de la province de Damas[1]. Le nom lui-même ayant été martelé, on pourrait penser au fameux vice-roi de Syrie Sayf ad-Dîn Tankiz, qui avait été disgrâcié quelques mois avant la date de l'inscription[2].

Reste à déterminer la destination du monument.

A première vue, ce type d'édicule carré couvert par une coupole conviendrait bien à un mausolée. Il ne reste cependant aucune trace du tombeau et il ne semble pas qu'il y en ait jamais eu. La présence du mihrab indique que la salle servait, ou pouvait servir d'oratoire : une pierre tombale située au centre de ce local exigu (3 m. 20 de côté) en aurait occupé presque toute la superficie et n'aurait pas laissé autour d'elle la place nécessaire pour la prosternation rituelle.

D'autre part, si le terme «béni» (*moubârak, moubâraka*) accompagne régulièrement, dans les inscriptions, la mention de l'édifice, c'est avec un sens précatif qui ne saurait s'attacher à l'expression *al-moubâraka bi-n-naṣr* : cette dernière paraît au contraire indiquer que la coupole a déjà été effectivement «bénie par la victoire»[3].

Il nous paraît possible, dans ces conditions, de mettre l'érection de cet

[1] Sur la valeur de ce titre, voir *CIA, Égypte*, I, p. 450, n. 1, et Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, p. 141, n. 2.

[2] Sur ce personnage, voir Wiet, *Manhal*, n° 786, où les sources de sa biographie sont indiquées.

[3] Dans le cas d'un souhait, on aurait eu : *al-qoubba al-manṣoûra*.

édicule en rapport avec un fait historique bien connu : la mise en déroute d'une armée mongole dans les environs de Damas, en avril 1303[1].

L'armée égyptienne avait évacué Hama, puis Damas, et pris position sur le Marj aṣ-Ṣoffar, attendant la venue du sultan, qui avait quitté le Caire en toute hâte. Les Mongols, vaincus, refluèrent en désordre vers le nord, en direction de Qaryateyn, et de nombreux fuyards se laissèrent cerner et massacrer dans les montagnes.

En dépit de quelque flottement, les données topographiques fournies par les textes sont assez claires pour qu'il soit aisé de localiser ce massacre dans la chaîne de montagnes, détachée du Qalamoûn, qui se prolonge vers l'est jusqu'à Palmyre.

«La Coupole des Passereaux» se dresse précisément à l'endroit où la route de Damas à Homs franchit cette ligne de hauteurs. On peut dès lors penser qu'elle avait pour but de perpétuer le souvenir du succès remporté en cet endroit par les troupes de l'empire mamelouk, quarante ans avant sa construction (ou sa reconstruction). Ce serait donc un «monument commémoratif de la victoire» (*machhad an-naṣr*), analogue à celui qui avait été élevé à ʿAyn Jâloûṭ sur l'ordre de Baybars[2].

[1] Les sources sont énumérées dans *CIA*, *Égypte*, II, p. 114, n. 7; on peut ajouter Aboû l-Fidâʾ (dans *Hist. Croisades*, *Or.*, I, p. 173) et Kurd-ʿAli, *Khiṭaṭ ach-Châm*, II, p. 143.

[2] Quatremère, *Sultans Mamelouks*, I *a*, p. 142 et 170. — Le site de la coupole commémorative aurait naturellement été déterminé non par l'emplacement exact du massacre, mais par la situation de la route : en élevant le monument au bord de cette dernière, on bénéficiait des prières des voyageurs (cf. *Rawḍatayn*, dans *Hist. Crois.*, *Or.*, V, p. 95 : «de sorte que sa tombe étant sur la voie fréquentée, celle des caravanes, tous les passants, de près ou de loin, pourraient prier pour lui...»).

INSCRIPTION ARABE DU SINAÏ

(avec 1 planche)

PAR

J. A. JAUSSEN, O. P.

A la mémoire de Maspero, qui témoigna toujours une grande sympathie à l'École Biblique établie au couvent des Dominicains de Jérusalem, je dédie ces quelques lignes sur une inscription arabe coufique conservée au couvent du Mont Sinaï[1]. Ce texte n'est pas inédit : il a été publié et commenté par des maîtres en épigraphie arabe, mais aucune photographie n'en a été publiée et aucune reproduction scientifique n'a paru dans les revues. Pourtant, selon la juste remarque de M. Wiet, le distingué Directeur du Musée arabe du Caire, il mérite, à cause de la beauté de ses caractères, une reproduction objective. Dans la planche ci-jointe, nous donnons cette reproduction et nous ajouterons quelques remarques nouvelles pour l'explication du texte[2].

Tabouret pyramidal : texte écrit sur deux bandeaux, en haut (A) et en bas (B) sur les quatre faces, en coufique fleuri, en relief.

A — (1) بسمله مما امر بعمل (2) هذا الشمع والكراسي المباركة والجامع (3) المبارك الذى بالدير الاعلا والثلاث (4) مساجد الذى (*sic*) فوق مناجاة موسى عليه السلام — B — (1) والجامع الذى فوق جبل دير فاران والمسجد (2) الذى تحت فاران الجديدة والمنارة التى بحضر (3) الساحل الامير الموفق المنتخب منير الدولة (4) وفارسها ابى منصور انوشتكين الاميرى

[1] Je dois une reconnaissance particulière à M. Wiet qui, en mettant entre mes mains toute une documentation et sa propre traduction du texte, m'a vivement poussé à publier cet article «pour l'amour de l'art arabe» a-t-il dit; et il a ajouté : «M. van Berchem serait heureux de voir une publication qu'il n'a pu réaliser, mais qu'il a préparée».

De deux professeurs à l'École Biblique et Archéologique de Jérusalem j'ai reçu d'utiles données : le père Abel m'a fourni quelques renseignements géographiques; le père Savignac, en m'envoyant la photographie qu'il avait jadis adressée à M. van Berchem, m'a livré le secret de ses carnets, surtout pour la description du «tabouret» du Sinaï. Et je remercie M. Jouguet d'admettre ces lignes dans les «Mélanges Maspero».

[2] Bibliographie : Moritz, *Antiquités ar. du Sinaï*, *BIÉ.*, 1910, p. 98; Ahmad Chéfik, *Mém. d'une visite au Monastère du Sinaï*, éd. arabe, p. 15; éd. franç., p. 16. Voir dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, article «*Tour*», quelques autres renseignements : cet article n'est pas au point.

Au nom d'Allah....

Ce chandelier, les tabourets (porte-qoran) bénis, la mosquée bénie qui est dans le couvent supérieur, les trois lieux de prière situés au-dessus du lieu de l'entretien de Dieu avec Moïse — sur lui soit la paix — la mosquée qui est au-dessus de la montagne du couvent de Faran, le lieu de prière qui est au-dessous de Faran la-Neuve, le phare du bord du littoral ont été faits par l'ordre de l'émir favorisé, distingué, la lumière et le chevalier de l'empire, Abu Mansour Anushtakin al-Amiri.

*Shama*ʿ, dans une mosquée, est le grand chandelier, en bois ou en métal, sur lequel sont placées des chandelles ou des lampes.

Karâsy pourrait à la rigueur se lire *kursy* au singulier, car l'*alif* n'est pas séparé du *ra*. A noter pourtant : *a*) kursy est masculin dans le Qoran tandis qu'ici l'adjectif qui suit est au féminin; *b*) au point de vue graphique, dans cette inscription, les autres *ra* n'ont pas la queue fleurie.

Karâsy, suivi du mot «béni» ne saurait désigner une chaise vulgaire. D'après sa forme, il représente le tabouret ou pupitre (porte-livre) destiné à supporter le Qoran, surtout pendant la lecture officielle faite par un cheikh : il répond au «kursy al-mushaf» de la mosquée actuelle.

La mosquée, *al-djâmi*ʿ, désignée comme celle du couvent supérieur, est la mosquée qui se trouve dans le couvent actuel.

Le couvent est appelé «supérieur», mot à mot «le plus élevé». Cette épithète pourrait faire allusion à l'altitude du Sinaï, mais elle rappelle peut-être la relation du couvent du Sinaï avec le couvent de Tor, à l'époque de l'inscription.

En face du Djebel Tour Sina, sur la mer Rouge, le port de Tor est fréquenté aujourd'hui par les bateaux de la Khedivial Mail. Il est devenu important à cause des constructions modernes destinées au Service Quarantenaire contre les provenances suspectes du Hedjaz. La nappe d'eau abondante, qui descend des sommets du Sinaï et qui court à quelques mètres sous terre, nappe d'eau connue par les Anciens, favorise l'organisation du Service Quarantenaire et le développement de la culture, des palmiers surtout.

Les Anciens avaient de bonne heure apprécié et utilisé cet emplacement. D'après les géographes grecs, Agatharchide en tête, se trouvait sur cette côte un *Posseidium* ou *Neptunium*, autel ou sanctuaire dédié à Neptune et confié, dit-on, à la garde d'un homme et d'une femme. Au delà une grande palmeraie fournissait une abondante récolte d'excellentes dattes.

Le nom primitif de la localité était Raithou du nom de la tribu des Raitheni qui habitaient cette région. Au début de l'ère chrétienne, les moines,

nombreux en Palestine et en Égypte, ne tardèrent pas à peupler la contrée en même temps qu'ils s'établissaient fortement au Sinaï, le Djebel al-Tour. Pour se rendre au Mont Sinaï, beaucoup de voyageurs débarquaient au port de Raithou : c'est de là qu'on partait pour gravir les pentes de la montagne et le nom de Tour ou Tor remplaça peu à peu l'ancienne appellation, selon un usage vérifié ailleurs : le nom du lieu du pèlerinage, distingué au loin, s'attache à l'endroit d'où le sanctuaire — ou l'emplacement du sanctuaire — est aperçu, montré aux pèlerins et vénéré par eux.

Entre la montagne du Sinaï et le port de Tor existaient des voies de communication fréquentées : routes bien tracées et entretenues. Elles partaient de Tor pour aboutir au Sinaï (et à Faran); de sorte que, aller au Djebel al-Tour, c'était d'abord se rendre à Tor. Aujourd'hui encore les moines du Sinaï regagnent leur monastère par la voie de Tor, ainsi que nombre de voyageurs.

Dans ces conditions, il est aisé de comprendre que le couvent de la montagne pût s'appeler «le couvent supérieur» ou le couvent d'en-haut par rapport à l'établissement de la plaine ou de la côte[1].

Mounâdjât Mousa, l'endroit où Moïse s'entretint avec Dieu. Ce lieu a été montré en divers endroits au Mont Sinaï, même au Serbal. Depuis le XVIe siècle, la tradition semble l'avoir situé sur la colline à l'est du couvent de Sainte-Catherine : tradition acceptée par Moritz.

Mais le lieu de l'entretien de Moïse avec Dieu semble bien avoir été montré aux Musulmans selon la tradition chrétienne, dans l'intérieur du couvent. Cet «entretien» était rappelé par la grande mosaïque de l'église, et le sanctuaire du buisson ardent marquait plus particulièrement la tradition, notée encore par Fabri au XVe siècle. Au-dessus de Mounâdjât Mousa, trois *masâdjid*.

A noter que l'inscription mentionne deux djâmiʿ et quatre masâdjid. Moritz et d'autres ont traduit les deux termes arabes par le même mot français : mosquée. C'est la traduction normale. Djâmiʿ signifie certainement «mosquée»; c'est le terme spécifique : la mosquée organisée. Masdjid indique aussi parfois la mosquée. Ce n'est cependant pas la signification primitive du terme. Le «masdjid» dans une inscription de Médaïn-Saleh, indique le bétyle ou pierre sacrée devant lequel on se prosternait et le dictionnaire arabe explique masdjid par «l'endroit où le croyant fait ses prostrations rituelles». Quand le nomade veut prier, il égalise le terrain avant d'y étendre son manteau sur

[1] Weill, *La presqu'île du Sinaï*, chap. III et V.

lequel il se prosternera : c'est le masdjid. Puisque notre inscription distingue le *djâmi'* du *masdjid*, nous maintenons cette distinction en traduisant masdjid par lieu ou place préparée pour la prière. Ainsi les trois masâdjid mentionnés au-dessus de la mounâdjât Mousa seront cherchés sur le Djebel Mousa. Un masdjid sera localisé au sommet, près des ruines de l'église byzantine[1]. Sur la grotte où se cacha Moïse existe aujourd'hui une petite mosquée.

Au-dessous de ce sommet, dans l'intérieur de la montagne, un sanctuaire a été élevé en l'honneur d'Élie : petite chapelle bâtie en avant d'une grotte insignifiante. Tout auprès, les Musulmans ont pu établir un lieu de prière : Je ne me souviens pas d'en avoir aperçu aucun vestige. Le troisième masdjid aurait pu être préparé au Ras Safsafeh ou sur tout autre point[2].

La mosquée, djâmi', élevée au-dessus de la montagne du couvent de Faran — (ou de Deir-Faran en un seul mot?) — a été localisée soit au Meharraat soit sur le Tahouneh. J'inclinerais à accepter cette dernière localisation.

Le Tahouneh, pittoresquement dressé à l'ouest des ruines actuelles de Feiran = Faran, a été couronné aux temps chrétiens par la construction d'une église, laquelle, d'après la tradition, avait été élevée sur l'endroit où Moïse priait les bras en croix pendant qu'Israël livrait bataille aux Amalécites dans la vallée. Sur le flanc de cette montagne, deux autres églises ont été construites vraisemblablement par les moines. Dans la *Revue biblique*, un plan sommaire les reproduit, comme celle du sommet. Cette dernière, qui était la plus importante, a été modifiée par les Musulmans et convertie en mosquée. La modification a-t-elle été exécutée à l'époque de notre inscription?

Le lieu de prière, *masdjid*, qui se trouve au-dessous de Faran-la-Nouvelle.

Si on admet le rapport suggéré entre le couvent supérieur situé au Tour Sina et l'établissement élevé à Tor sur le bord de la mer, on hésitera sans doute à identifier Faran-la-Nouvelle avec le village qui a remplacé l'ancienne Raithou. Cette identification plairait cependant à un esprit frappé de la configuration du terrain et de la facilité des communications entre l'oasis Feiran et Tor. Mais cette Faran-la-Nouvelle sera cherchée avec plus de chance de succès à la Faran des géographes arabes, à l'embouchure de l'Ouadi Garandel.

M. Weill cherche à prouver que le mot Faran a remplacé la dénomination Taran «petite ville sur la côte, au fond du golfe, au pied d'une montagne escarpée qui s'avance en promontoire dans les flots... L'emplacement de la petite ville est l'oasis de Garandel... Dominant immédiatement la vallée,

[1] *Revue biblique*, 1897, p. 119.

[2] Al-Idrisy mentionne une petite mosquée sur le Djebel Mousa.

s'élève le Djebel Hammam Firaoun dont la falaise de 400 mètres tombe à pic dans les flots et qui est évidemment la montagne à l'idole, la montagne dans la mer dangereuse aux navires... Le nom de Taran a disparu... Taran est donc une dénomination éphémère»[1]. Le géographe arabe al-Idrisy (1090-1164) a-t-il inventé le nom de Faran? L'a-t-il confondu avec celui de Taran? Un fait est certain : il mentionne à Garandel une localité du nom de Faran et les autres géographes arabes reproduisent ce renseignement. C'est suffisant pour mettre en cet endroit la «Faran-la-Nouvelle» de notre inscription.

Et parce que cette côte est signalée comme dangereuse pour la navigation, on sera porté à placer sur ce littoral le phare, *al-manârah*. Le terme peut signifier «minaret» mais doit être traduit ici par «phare».

Qui est l'auteur de ces travaux? Le terme al-Amiri prouve qu'il était fonctionnaire du khalife al-Amir bi-Ahkam-Allah (495-524).

Pendant qu'Abu Mansour Anushtakin al-Amiri faisait construire la mosquée du couvent du Sinaï et la dotait d'un chandelier et de tabourets pour porter le livre sacré, le chancelier de l'empire fatimide Abou'l Kasim Chahan Chah al-Afdal en l'an 500 de l'Hégire faisait don à cette même mosquée du Sinaï du beau *minbar* qui porte l'inscription suivante (traduction de M. Wiet) :

> Au nom d'Allah...
>
> Secours de Dieu et conquête prochaine à l'esclave et ami de Dieu Abu 'Ali al-Mansour, l'imam al-Amir bi-Ahkam-Allah, émir des croyants, que les bénédictions de Dieu soient sur lui, sur ses purs ancêtres et sur ses descendants attendus. La fondation de cette chaire a été ordonnée par le très illustre seigneur, al-Afdal, émir des armées, l'épée de l'Islam, le défenseur de l'imam, le garant des juges des Musulmans et le directeur des missionnaires des croyants, Abu'l Kasim Cha (han) cha, que Dieu affermisse par lui la religion, fasse profiter l'émir des croyants de la prolongation de sa durée, fasse durer son pouvoir et élève sa parole. Cela (a été achevé) dans le mois de rabi' I de l'année 500 (novembre 1106)[2].

[1] Weill, *La presqu'île du Sinaï*, p. 103.

[2] Malheureusement, aucune photographie de cette inscription n'a été reproduite et, actuellement, je n'en ai pas sous la main.

Sur le conseil de M. Wiet, je donne la photographie de la porte de l'église du couvent du Mont Sinaï, à cause de son importance pour l'étude de l'art arabe. (Photo envoyée par le père Savignac.)

ABU BEKR IBN MUZHIR ET SA MOSQUÉE
AU CAIRE

(avec 1 planche)

PAR

MME R. L. DEVONSHIRE.

Au nord-ouest du Mausolée de Qalaûn, au bord d'une toute petite place où l'on est amené par une ruelle à tournants aigus, la mosquée d'Abu Bekr ne se révèle que par son minaret, que l'on aperçoit de loin en compagnie de ceux de Qalaûn, de Beibars II, de Barqûq et autres, et qui paraît placé là exprès pour représenter, dans ce groupe de constructions d'époques diverses, la gracieuse période à laquelle il appartient.

Ce charmant monument fut effectivement achevé en 1479 [1], sous le règne de Qâït-bây, et il est tout naturel que ce soit un parfait échantillon du style préféré par le grand amateur d'architecture qu'était ce sultan, car son fondateur, le Qâdy Abu Bekr Ibn Muzhir, Secrétaire Privé et Intendant de la Chancellerie Royale, vivait dans l'intimité de son maître et s'était probablement occupé de la construction de quelques-uns de ses monuments; nous savons en tout cas qu'il avait été chargé par lui de diriger certaines restaurations importantes à la Citadelle.

Sa mosquée a dû être construite sous la même direction que celle de l'émir Qishmâs al Ishaqy, à Darb al Ahmar, datant de la même époque et qui lui ressemble beaucoup, mais qui a l'avantage d'un site beaucoup plus propice. La mosquée d'Abu Bekr, en effet, a été placée dans l'alignement d'une rue très ancienne puisqu'elle porte le nom de Bargawân, ministre du Khalife fatimide al Hâkim, mais qui n'est pas orientée favorablement. C'est avec une habileté remarquable que l'architecte a su ménager à la fois la façade sur la rue et l'orientation intérieure de la salle de prières. Tout en se conformant absolument à la mode architecturale qui régnait alors, cette mosquée présente pourtant plusieurs

[1] Et non pas en 1497, comme le dit le *Bulletin du Comité de Conservation.*

particularités qui la rendent spécialement intéressante. Le plan diffère de celui des édifices contemporains; au lieu des quatre grands arcs qui encadrent ordinairement les quatre alcôves, les deux principales s'ouvrent sur la cour intérieure par une arcade triple, appuyée sur deux colonnes. Ce n'est guère qu'à la mosquée d'Aslam el Bahâ'y (1344) que nous retrouvons une disposition analogue, mais, là, ce sont les deux alcôves latérales qui offrent une triple arcade.

Une foule de jolis détails contribuent au charme du monument : les verrières de couleur sont enchâssées dans des montures de plâtre d'une finesse extrême et ressemblent à des tapis persans qui seraient tissés de joyaux. Les lambris de marbre offrent des couleurs sobres et harmonieuses; deux beaux panneaux du côté nord-ouest, en marbre gris très abondamment veiné et encadrés par une grecque qui leur donne une perspective en profondeur, évoquent une forêt givrée par l'hiver.

Au-dessus des fenêtres du sanctuaire, se trouve un admirable décor d'arabesques semblable à celui qui occupe la même position dans la mosquée de l'émir Qishmâs, et exécuté de même façon, c'est-à-dire en taillant dans le marbre des lignes creuses que l'on remplit ensuite d'une pâte rouge ou noire. Cette technique, qui rappelle le travail d'incrustation dans le cuivre dont il nous reste de si beaux exemples mésopotamiens du XIIIe siècle, n'apparaît point en architecture avant la seconde moitié du XVe siècle, quoique, déjà au XIVe, des lignes creusées de la même façon aient été remplies par de petits morceaux de pierres ou de marbres de couleur; on en voit un échantillon curieux dans la mosquée d'Altunbughâ al Maridâny. Il est tentant de faire ici un rapprochement avec un travail égyptien de la IVe dynastie, l'encadrement d'une porte du tombeau de Nefermat, que Madame Foucart m'a fait voir au Musée du Caire, mais où les creux ont été faits dans la pierre, beaucoup moins favorable à ce travail que le marbre, et remplis de couleurs à peinture qui manquaient de solidité.

Les boiseries de la mosquée d'Abu Bekr sont aussi très remarquables par leur qualité, à une époque où le travail sur bois n'était plus à comparer avec ce que les siècles précédents avaient produit. La porte de la chaire est surmontée d'une bande à inscription en musharabiya d'une finesse incomparable; les panneaux géométriques des portes et des armoires, en bois variés et enrichis d'ivoire, sont composés de motifs d'une forme inusitée.

Les portes présentent le blason du fondateur, l'écritoire, que l'on avait longtemps pris pour un hiéroglyphe, et cela est d'autant plus frappant que le fait

même qu'Abu Bekr ibn Muzhir ait eu un blason constitue en soi une exception intéressante. Car ce fonctionnaire n'était point mamelouk, ni fils de mamelouk. Il appartenait à une de ces familles de *qâdys* que l'on pourrait appeler noblesse de robe et qui, à côté des émirs circassiens pour la plupart ignorants de leur descendance, fournissaient à la cour mamelouke des séries de fonctionnaires civils ou presque militaires, car le poste d'Intendant de l'Armée était fréquemment dévolu à l'un d'eux. Certaines de ces familles étaient d'origine égyptienne, par exemple celle des Ibn Dji'ân, dont la longue généalogie remontait à un certain Ya'qûb Copte, Égyptien de Damiette; cependant un des descendants de Ya'qûb, Abu'l Baqâ, qui accompagna Qaït-bây en Syrie en 1477 et écrivit une relation de son voyage[1] s'intitule lui-même «le Mamelouk». D'autre part notre Secrétaire privé, le Qâdy Abu Bekr Mohammed ibn Muzhir, portait un blason, celui du porte-écritoire[2] que nous retrouvons sur les boiseries de sa mosquée. M. L. A. Mayer, dont le remarquable travail sur les blasons mamelouks[3] est venu combler bien des lacunes, croit pouvoir conclure que ces emblèmes étaient généralement réservés aux émirs occupant des postes militaires. Le blason d'Abu Bekr constituerait donc une exception justifiée peut-être par la fonction d'Intendant des armées qu'il détint pendant quelque temps, et du reste, l'écritoire était un emblème d'homme de plume. Il ne faudrait pas croire cependant que ce blason ne fût que rarement porté par des hommes d'épée, car, d'après des notes laissées entre mes mains par feu le Dr Martin, le Musée d'Armes d'Istanbul contient un grand nombre d'armes apportées du Caire par Sélim Ier et ornées de ce blason. L'orientaliste suédois, ignorant que le regretté 'Abd al Hamid Mustafa avait prouvé irréfutablement que c'était celui du *Dawadar* (porte-écritoire), en parle comme du «signe hiéroglyphique», attribution erronée qui avait été admise par Artin Pacha et Rogers Bey, et le prend, tellement les exemples en sont nombreux, pour «la marque de l'Arsenal du Caire».

La chronique d'Ibn Iyâs nous fournit quelques renseignements biographiques sur Abu Bekr ibn Muzhir[4], renseignements incomplets, mais citant de menus incidents qui jettent un jour sur la position privilégiée qu'il occupait à la cour. Il nous raconte par exemple que le sultan dit par deux fois «Dieu te bénisse» à

(1) *Bulletin de l'Institut français d'arch. or.*, t. XX.

(2) Voir *Burlington Magazine*, dec. 1919.

(3) *Saracenic Heraldry*, Oxford 1933.

(4) Ce n'est qu'après l'avoir beaucoup feuilletée que j'ai réussi à me procurer un utile opuscule de M. Wiet, *Les Secrétaires de Chancellerie* (tiré des *Mélanges René Basset*), où les principaux faits sont cités en ordre chronologique.

son chancelier, qui avait éternué en sa présence, et que «cela fut très remarqué». Zein ed Din Abu Bekr Mohammed ibn Muzhir al Anṣary était déjà Secrétaire Privé lors de l'avènement de Qaït-bây, qui le maintint dans ses fonctions jusqu'à sa mort en 1487. Il était fils d'un chancelier de Barsbây, Badr ad Dîn Mohammed ibn Mohammed ibn Ahmed ibn Mohammed ibn ʿAbd al Khâleq ibn ʿOthmân ibn Muzhir al Dimeshqy al Anṣary, originaire de Damas comme son nom l'indique et venu de Syrie à la suite du sultan Al Muayyad Sheikh, et il avait été nommé Intendant des Écuries royales dès l'âge de 25 ans. Il fut ensuite nommé Intendant des armées; peut-être est-ce alors qu'il adopta le blason mamelouk du dawadar.

Soit par dévouement réel, soit par un intérêt habilement compris, il sut se rendre indispensable à Qâït-bây et nous le trouvons en maintes occasions chargé du rôle de porte-parole du sultan. Ainsi en 1480, à l'issue d'un festin à l'occasion de la fête du Prophète, Abu Bekr ibn Muzhir, Abu'l Baqâ ibn Djiʿân et le Grand Eunuque Khushqadam font paraître devant les assistants éblouis et déposer aux pieds du sultan six plateaux portés sur leurs têtes par des eunuques et contenant chacun dix mille pièces d'or. Abu Bekr prend la parole et explique à l'assemblée que le sultan, ayant constaté l'année précédente la pauvreté des pèlerins qui arrivaient à la ville sainte, avait désiré leur faire construire des logements et fournir de la nourriture, et qu'il consacrait cet argent à ce saint usage. . . . . On ne nous dit pas à quelles exactions le féroce sultan avait bien pu se livrer pour se procurer cette édifiante largesse.

Une autre fois pendant la séance dramatique que nous décrit le chroniqueur, lorsque en Dhul Qâda 872 a. h. Qaït-bây, épouvanté par les progrès du rebelle Suwar en Syrie, réunit le Khalife, les quatre Juges, et la plupart des émirs et des fonctionnaires pour leur exposer la situation critique au point de vue des dépenses nécessaires, ce fut Ibn Muzhir qui prit la parole au nom du sultan, annonçant que le Trésor était vide et proposant de faire face aux difficultés en mettant la main sur les Waqfs des mosquées pour les dépenses de l'armée. Le Khalife et les grands qâdys étaient prêts à y consentir, lorsqu'entra le Sheikh el Islam, Amîn ad Dîn al Aqserây, qui était en retard et que le sultan avait envoyé chercher. Abu Bekr lui ayant répété la proposition royale, le cheikh s'opposa nettement et courageusement à ce que l'on touche à cet argent consacré, suggérant que l'on coupe plutôt la paie des émirs et que l'on vende les bijoux des femmes. Qâït-bây, quoique furieux, n'osa point passer outre; il avait conservé beaucoup plus de respect pour les traditions religieuses que n'en montra plus tard al Ghûry.

En 1470, Qaït-bây ayant conçu l'idée funeste de faire abattre et reconstruire la niche de prière de la mosquée d'Ibn Touloun, à cause de son orientation défectueuse, Abu Bekr empêcha une décision immédiate en faisant observer que cette mosquée se trouvait sous la juridiction du Grand Juge Shaféite. Une discussion s'ensuivit et rien ne fut fait, fort heureusement.

Très érudit et très cultivé, savant en théologie, son maître le consultait volontiers dans ses démêlés avec les Uléma; c'est ainsi que lors de la grande controverse qui eut lieu en 1472 au sujet d'Omar ibn al Fârid, le sultan, prenant part à la querelle, chargea Abu Bekr de composer un questionnaire à ce sujet et de l'adresser au sheikh Shaféite, Abu Zakariya. Au cours de la même controverse, un certain Burhân ad Din al Baqâʿy s'étant trouvé en grand danger du fait de ses adversaires, Ibn Muzhir le protégea et, dit Ibn Iyâs, empêcha l'effusion du sang.

Cependant, quelque adresse qu'il y apportât, son souverain était d'un caractère trop difficile pour qu'il fût possible de rester toujours en faveur auprès de lui. Déjà en 1474, Qâït-bây avait saisi l'occasion d'humilier son secrétaire privé en le faisant descendre de la tribune qu'il occupait pendant l'audience de diverses plaintes que l'on apportait directement au lit de justice tenu par le sultan. En 1481, Abu Bekr s'étant interposé à une séance pour défendre de hauts magistrats contre lesquels Qâït-bây s'était impatienté, le souverain se tourna vers lui avec courroux et le destitua de ses fonctions séance tenante, ainsi que ceux dont il avait voulu prendre le parti. Ces derniers furent remplacés définitivement mais, en ce qui concerne Ibn Muzhir, plusieurs émirs allèrent intercéder pour lui auprès du sultan. Après dix-huit jours qu'il passa enfermé chez lui, en proie à la plus grande inquiétude, Abu Bekr fut réintégré dans ses fonctions. . . . . mais cette rentrée en grâce lui coûta une forte somme d'argent! S'étant, selon la coutume en pareil cas, rendu à la Citadelle pour y recevoir une robe d'honneur de la main de son maître, il en redescendit accompagné d'une foule de partisans qui l'acclamaient.

Il ne semble pas du reste qu'il ait subi d'autre disgrâce et, au contraire, Qâït-bây paraît avoir tenu à l'avoir auprès de lui en toutes circonstances. Il accompagna, quoique souffrant, son maître en voyage à Alexandrie et, plus tard, en Syrie lors de l'intéressante expédition relatée par Abul Baqâ ibn Djiʿân. Lorsque le sultan fit une chute de cheval en 1486 et se cassa la jambe, Abu Bekr fut parmi les premiers à accourir, fut chargé d'écrire de suite à l'armée qui se trouvait alors à Alep, pour démentir la nouvelle de sa mort et, peu après, de décréter une remise d'impôts pour célébrer la guérison du royal malade. C'est

lui qui servit de répondant au jeune favori de Qâït-Bây, le beau Djânem ash Sherîfy, lors de son brillant mariage avec une belle-sœur du sultan. Ibn Muzhir lui-même fut marié pendant quelque temps avec une princesse, fille du Khalife Al Mustandjed b'illah, dont la beauté était célèbre, et qui avait déjà été fiancée avec l'émir Khushqaldy, mais cette union paraît n'avoir été que de courte durée, car la jeune femme eut encore le temps d'épouser successivement deux autres qâdys avant de mourir à 32 ans.

Abu Bekr ibn Muzhir partageait évidemment le goût de son maître pour l'architecture; il possédait un palais contenant une belle salle dont Ibn Iyâs nous raconte avec indignation qu'Al Ghûry fit enlever les marbres de couleur pour les utiliser dans ses constructions à la Duheisha, en 1505. Outre la charmante mosquée qui fait le sujet de cette étude, il en fit construire une autre à Jérusalem, près de Bab al Hadîd, qui fut terminée en 1480. Cette mosquée, qui porte le nom de Muzhirîya d'après son fondateur, ne ressemble que peu comme style à celle du Caire et, à première vue, on serait tenté de l'attribuer à la première moitié du xve siècle; elle est sans doute l'œuvre d'un autre architecte. Elle présente quelques caractères curieux, étant en partie construite à cheval sur la mosquée plus ancienne d'Arghûn Shâh. Abu Bekr n'eut peut-être jamais l'occasion de la visiter en personne, car il ne paraît pas avoir réussi à se rendre à Jérusalem; il avait eu l'intention d'y faire un court séjour, au retour d'un voyage dans la région de Naplouse, où il était allé de la part du sultan avec l'émir Aqbardy, le Dawadar, pour recruter des soldats et des montures, mais il fut atteint par la fièvre et ne put que se faire transporter au Caire. Il y arriva trop malade pour faire au sultan la visite d'usage et se mit au lit pour y mourir au bout de quelques jours, le 3 Ramadan 893 (1487), âgé d'une soixantaine d'années.

Il laissait trois fils qui moururent tous en l'année 1505, de façon tragique : l'aîné, Badr ad Dîn Mohammed, avait été nommé encore très jeune Inspecteur des Marchés, mais il s'attira la haine du peuple à tel point qu'on voulut incendier sa maison et que son père alla supplier à genoux le sultan de le relever de ses fonctions. C'est lui que Qâït-bây choisit pour remplacer Abu Bekr, mais il lui fit payer cette faveur d'une forte somme. Plus tard, sous des sultans successifs, Badr ad Dîn connut des alternatives dramatiques de faveur et de disgrâce, pour finir enfin sous la torture au temps d'Al Ghûry. Son frère, Kâmel ad Dîn, qui l'avait un instant remplacé comme Secrétaire Privé, mourut poignardé, j'ignore dans quelles circonstances. Quant au troisième, Yusuf, il se pendit, dit Ibn Iyâs, par crainte du sultan!

Telle fut la fin de cette famille de fonctionnaires lettrés, d'origine Syro-Égyptienne, dont la culture ne pouvait qu'ajouter au prestige de l'empire mamelouk. Il est intéressant de comparer leur histoire à celle, assez analogue, des Ibn Dji'ân, d'origine purement égyptienne ceux-là, qui disparurent, victimes des Ottomans, peu après la conquête.

LE
DÉCOR DES FILTRES DE GARGOULETTES
DE L'ÉGYPTE MUSULMANE

(avec une planche)

PAR

PIERRE OLMER

ANCIEN INSPECTEUR GÉNÉRAL DE L'ENSEIGNEMENT DU DESSIN
ET DES ARTS DÉCORATIFS EN ÉGYPTE,
PROFESSEUR À L'ÉCOLE NATIONALE SUPÉRIEURE DES BEAUX-ARTS DE PARIS.

On sait qu'en Égypte la conservation de l'eau fraîche est assurée au moyen de vases d'argile poreuse non émaillée appelés «gargoulettes». De tout temps, pour protéger l'eau contre les insectes et les impuretés, on eut soin de placer entre la panse et le col du vase un *filtre* adhérent fait d'une rondelle d'argile percée de trous.

D'anciennes gargoulettes, ne portant en général aucun décor extérieur mais destinées sans doute à des services luxueux, étaient munies de filtres aux évidements disposés avec tant de goût et d'ingéniosité que leur collection, conservée au Musée arabe du Caire, constitue non seulement un ensemble de petits chefs d'œuvre de composition ornementale, mais aussi une sorte de répertoire de l'ornement musulman ancien [1].

Le filtre décoré qui semble se cacher humblement à l'intérieur du col de la gargoulette, se laissait voir lorsque l'orifice du vase était porté jusqu'aux lèvres, ainsi qu'en témoigne un dessin sur l'un de ces filtres.

Le buveur pouvait alors admirer une gracieuse ornementation, soit purement linéaire, soit reproduisant plantes, fleurs, figures humaines ou animales;

[1] C'est sur l'aimable insistance de notre ami Gaston Wiet, Directeur du Musée Arabe du Caire, que nous avons entrepris l'étude et le classement des quelque *sept cent cinquante pièces* de cette collection : *Catalogue général du Musée arabe du Caire. — Les filtres de gargoulettes*, par Pierre Olmer. — In 4° de VIII-124 pages avec 79 + 4 planches (300 filtres reproduits). — Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie orientale, le Caire 1932.

il pouvait y déchiffrer encore des armoiries ou une petite sentence analogue à celles que portent nos anciennes faïences provinciales.

Ce qui fait le grand intérêt des sept cent cinquante filtres de gargoulettes dont le Musée arabe est justement fier, c'est leur extrême variété. On y rencontre rarement deux pièces semblables et celles qui se rapprochent le plus les unes des autres se distinguent toujours par quelques détails imprévus.

Cette multiplicité des motifs, leur variété, le goût apporté par d'obscurs artisans à leur décoration et à leur rapide exécution, donne à penser qu'il existait autrefois en Égypte une importante industrie artistique des gargoulettes, parallèle à celles de la céramique émaillée.

Les petites compositions de ces filtres sont souvent même inspirées des motifs de la céramique émaillée, dérivant elle-même, comme on sait, de la céramique persane.

Aussi l'étude de ces charmantes petites pièces soulève-t-elle une série de petits problèmes qui, toutes proportions gardées, sont analogues aux vastes problèmes de la céramique grecque; une immense marge devant être, bien entendu, établie entre la qualité d'art d'une coupe de Douris ou de Brygos et celle, infiniment plus modeste, du filtre de l'humble artisan Égyptien anonyme[1].

Quels étaient les lieux de fabrication de ces gargoulettes? A quelles époques de l'Égypte musulmane peut-on les attribuer?

Ces problèmes, nous avons essayé de les résoudre en cataloguant ces filtres. Nous ne nous dissimulons pas les lacunes de notre enquête, ni le caractère sans doute provisoire de quelques-unes de nos conclusions.

Néanmoins nous devons les présenter telles quelles aux lecteurs de cette étude, en attendant que sur des bases plus sûres qui à notre connaissance n'existent pas encore en cette matière, d'autres conclusions puissent s'établir infirmant ou confirmant les nôtres.

*
* *

Ces filtres de gargoulettes proviennent, pour la plupart, de fouilles exécutées dans les *Kôms* ou collines de décombres amoncelés sur l'emplacement de l'ancienne Foustât, depuis le fameux incendie de 1169. Ces collines, véri-

[1] Dans la collection de filtres du Musée du Caire une seule pièce est signée en naskhi cursif : «Œuvre de Abid». — Voir *Catalogue*, p. 101, filtre n° 3856/90 (planche LXXV-E).

tables dépotoirs d'objets de rebut dont parle Makrizi[1], ont donné, en même temps que d'admirables fragments de céramique émaillée[2], ces filtres qui, malgré leur fragilité, ont pu traverser plus de six siècles et venir jusqu'à nous.

Au simple aspect de cette collection, une comparaison s'impose aussitôt entre ces pièces d'argile et la dentelle.

La composition du décor d'un filtre est en effet analogue à celui de la dentelle : il consiste en un jeu de *pleins* et de *vides* répartis sur la surface circulaire du filtre où n'intervient aucun élément coloré.

C'est ainsi qu'un simple jeu de *valeurs* en constitue le seul décor : ce sont des *valeurs noires* qui résultent des évidements mêmes de la rondelle d'argile, des *valeurs claires* que forment les parties d'argile réservées et enfin des *valeurs grises* intermédiaires entre les noires et les claires et qui sont obtenues par un travail d'incision sur les réserves d'argile, au moyen de groupements soit de traits parallèles ou zigzagués, soit de pointillés légers, soit enfin de petits évidements ronds, carrés ou triangulaires.

Si l'argile non émaillée est une matière pauvre en elle-même, si l'exécution du filtre est parfois grossière, c'est l'heureuse distribution de ces valeurs variées accompagnant un dessin même sommaire qui donne à ces pièces leur allure toute décorative.

Nous avons fait exécuter sous nos yeux quelques gargoulettes avec leurs filtres à Kéna, en Haute-Égypte. Dans ce centre important de fabrication, nous avions voulu étudier sur place la technique actuelle, à la vérité fort simple, d'une gargoulette et de son filtre. Nous nous sommes donc fait conduire chez un modeste artisan, dans son échoppe de terre et de branchages où se trouve, à côté d'un amas d'argile fraîchement préparée, le tour antique du potier mû à la cadence du pied.

Le potier exécute d'abord la panse; le col est tourné à part, puis il est muni en son fond d'une rondelle plate d'argile où des trous sont percés par un artisan «spécialiste» avec des aiguilles d'acier ou de bois fin. Celui-ci abat ensuite les déchets sous le filtre ainsi constitué et le potier, par une légère

[1] Makrizi, II, p. 95. Référence donnée par Gaston Wiet.

[2] Ces fragments de céramique émaillée ont été classés et exposés par Aly bey Bahgat dans une salle spéciale du Musée du Caire. Ils constituent un magnifique répertoire ornemental de la céramique musulmane égyptienne et auquel nous nous sommes souvent reporté. Les plus importants de ces fragments ont été publiés dans l'ouvrage suivant : *La Céramique égyptienne de l'époque musulmane*, par Aly bey Bahgat, Bâle 1922.

pression des doigts à la soudure de la panse et du col, ajuste les deux parties de la gargoulette l'une à l'autre et termine la pièce au tour.

La dernière opération est le passage au four.

L'artisan «spécialiste» se contente aujourd'hui de percer quelques trous sans ordre ou suivant un dessin tout à fait enfantin, avec quelques lignes incisées sans caractère. L'instinct du décorateur n'y est plus, mais la technique semble être restée la même que jadis, tant subsistent, dans l'Égypte populaire d'aujourd'hui, les vieilles méthodes du passé.

D'ailleurs, cette industrie des gargoulettes, répond encore aux besoins d'une nombreuse population indigène. La fabrication se continue dans certains centres tels que Kéna. Les produits sont apportés en immenses chargements sur les bateaux plats qui descendent le Nil et qui distribuent des cargaisons en différents points du parcours jusqu'à Alexandrie. C'est ainsi qu'au petit matin, au Caire, il nous est souvent arrivé de croiser des âniers conduisant leurs bêtes, les flancs chargés de grappes de gargoulettes, jusqu'aux magasins populaires de la ville.

Une question se pose : où et à quelles époques ont pu être exécutées les charmantes compositions de ces filtres anciens?

D'après leur provenance des collines de décombres d'Al-Foustat, ils ne peuvent être, comme les fragments de céramique émaillée trouvés aux mêmes lieux, que des produits d'ateliers égyptiens du Moyen-Age, c'est-à-dire d'ateliers travaillant entre le IXe siècle et le début du XVIe.

Aucune indication de date ni de lieu sur ces restes de poteries qui permette de fixer avec exactitude leur origine.

Nous pensons qu'elles étaient fabriquées dans des ateliers voisins de la vieille mosquée d'Amr où existent encore des fabriques toutes primitives. Venaient-elles comme aujourd'hui de Kéna ou de centres analogues? C'est possible. Étaient-elles au contraire d'importation étrangère? C'est peu probable. La voie du Nil était comme aujourd'hui le seul moyen de transport pratique pour des objets aussi fragiles et d'un usage aussi courant.

D'autre part, on sait combien les attributions d'époques et de lieux sont difficiles à établir à propos de céramique musulmane. Toutefois, nous trouvant devant une industrie artistique populaire et purement égyptienne, nous supposons que ce sont les œuvres de céramique émaillée de ce même pays qui ont d'abord fourni aux artisans les motifs et les inspirations décoratives.

Mais n'ayant pas, pour l'étude de ces petites pièces, les secours fournis par les différentes techniques des arts du feu comme pour la céramique émaillée, c'est au style seul du dessin et de la composition, quelque maladroit qu'il puisse être, qu'on peut demander des points de repère indispensables pour les attributions aux diverses époques.

C'est ainsi que nous avons cru pouvoir, par comparaison avec des fragments de céramique émaillée, de bois sculpté, ou de tissu, conservés au Musée arabe du Caire ou dans d'autres musées, esquisser quelques hypothèses au sujet des époques de la plupart de ces filtres.

En cours d'étude, quelques heureuses confirmations sont venues parfois renforcer la valeur de nos conclusions, échafaudées, répétons-le, plutôt sur une certaine intuition acquise par un long maniement de ces pièces et leur comparaison avec d'autres pièces de musées, que sur des dates précises que nous n'avions pas ou des certitudes historiques que ne donnent que de rares documents.

C'est ainsi que nous avons pu attribuer à l'époque toulounide (868 à 905) tout un groupe de filtres, assez peu nombreux d'ailleurs, dont le dessin primitif présente de larges évidements accentués, en formes de fleurons irréguliers ou de palmes déchiquetées, sans aucun décor géométrique.

Ces motifs et quelques représentations d'animaux sommairement indiqués, mais pleins de vie et de mouvement (planche, fig. 8), rappellent les dessins d'ornements ou d'animaux de certaines céramiques de l'époque toulounide conservés au Musée du Caire.

En examinant aussi les revers de ces filtres, nous avons constaté une sorte d'exécution grossière et primitive, caractérisée par des évidements irrégulièrement distribués : les aspérités du perforage sont même conservées au dos des filtres.

C'est à la brillante époque fatimide (970-1169) que nous attribuons d'importantes séries de filtres où l'on trouve non seulement des ornements géométriques mais aussi de nombreux sujets d'animaux, de figures humaines, de monstres, etc... (planche, fig. 1, 2, 3). On peut les confronter avec des motifs analogues représentés sur les bois sculptés provenant des monuments de Kalâwun, ayant appartenu aux anciens palais fatimides et dont les beaux fragments sont conservés au Musée arabe du Caire[1].

[1] Publiés par Ed. Pauty, *Catalogue général du Musée arabe du Caire. — Les bois sculptés jusqu'à l'époque ayyoubide*, Le Caire 1931.

On sait d'ailleurs combien à cette époque sont fréquentes sur les céramiques, les tissus, les bois sculptés etc... les représentations de la figure humaine et de l'animal.

C'est ainsi qu'on trouve dans cette série, des motifs de poissons semblables à ceux du fameux vase Fouquet[1]. Un fragment de vase à reflets métalliques conservé au Musée arabe présente même des bandes d'ornements et des poissons semblables à ceux figurés sur ce vase Fouquet; de plus il porte à l'intérieur de son col un morceau de filtre orné d'une couronne en bande striée qui se retrouve sur la plupart des filtres attribués à l'époque fatimide.

Les filtres de l'époque ayyoubide (1169-1250) se distinguent en général par un délicat décor géométrique et polygonal. Ils constituent de véritables broderies, des dentelles, des jeux de réseaux et de fonds qui rappellent les dessins et entrelacs des bois sculptés de cette époque (planche, fig. 4).

Nous avons eu quelques confirmations de ces attributions en comparant avec les filtres de l'époque ayyoubide :

1° un fragment de filtre portant une inscription en beau naskhi ayyoubide et dont la lecture «*Gloire éternelle*» nous a été donnée par le Musée arabe du Caire (planche, fig. 6).

Ce qui nous a permis ainsi de donner à cette époque le beau filtre du Paon (planche, fig. 5) joyau de la collection du Musée arabe et dont le dessin rappelle celui des paons affrontés des étoffes de soie du XIIe siècle conservées au Musée de Cluny, à Saint-Sernin de Toulouse, au Victoria and Albert Museum ou au Musée du Bargello.

2° deux vases de céramique non émaillée et datés de 1216, l'un au Musée du Caire, l'autre au Musée du Louvre[2] et présentant à l'extérieur une inscription en naskhi ayyoubide : «*fait par Mokri en l'année 612 (1216)*».

On voit en effet sur ces vases des pintades à queues relevées, semblables à celles du décor extérieur d'un fragment de gargoulette non émaillée du Musée arabe et dont le filtre est un jeu de réseaux identique aux jeux de réseaux des filtres attribués à l'époque ayyoubide.

Ce sont les armoiries, en honneur à l'époque mamlouke (1250-1517) et qu'on retrouve sur les pièces de céramique, les lampes de verre émaillé, etc...

(1) Publié par Raymond Koechlin et G. Migeon, *Cent planches d'art musulmane*, pl. VII. Paris s. d.

(2) Le vase du Musée arabe du Caire porte le n° 3938/1. Celui du Musée du Louvre a été publié par G. Migeon dans l'*Orient Musulman;* Cristaux de roche, verres émaillés et Céramique. — Paris 1922.

qui nous ont permis d'attribuer à cette époque toute une série de filtres à grandes couronnes décoratives (planche, fig. 7 et 9).

Dans ces filtres, l'exécution est plus sûre, plus mécanique aussi et l'examen de leurs revers lisses nous fait même supposer que beaucoup d'entre eux ont pu être exécutés à l'emporte pièce au moyen de sortes de moules à estamper. Aly bey Bahgat et Félix Massoul, dans leur ouvrage, *La céramique musulmane de l'Égypte,* s'appuyant sur l'existence d'un curieux fragment conservé au Musée arabe, avaient émis une hypothèse sensiblement analogue, à propos de *tous* les filtres de la collection[1]. La facture décorative des filtres de l'époque mamlouke, plus brillante, plus régulière, moins imprévue aussi, semble annoncer la fin d'une industrie artistique où la technique plus mécanique prend le pas sur la sensibilité décorative.

*
* *

Ce long travail nous a été facilité par les conversations que nous avons eues avec notre ami Gaston Wiet. C'est à lui que nous devons de nombreux éclaircissements, en matière d'histoire musulmane et d'épigraphie, sans compter l'appui empressé qu'il nous a toujours accordé dans nos recherches.

Nous avons aussi utilisé les heureuses suggestions que voulut bien nous apporter notre ami Éd. Pauty, dont les travaux sur l'architecture musulmane du Caire et les publications sur les bois sculptés du Musée arabe ou des Églises coptes nous ont été fort utiles.

Enfin, n'ayons garde d'oublier l'accueil bienveillant reçu à Athènes au Musée Benaki où nous avons pu examiner tout à loisir la collection de filtres de gargoulettes qui y est conservée et dont nous publions ici une curieuse pièce (planche, fig. 2).

Sans nous dissimuler les lacunes de cette enquête et le caractère souvent hypothétique de nos conclusions, en une matière qui n'est en somme qu'un mince chapitre de l'histoire de la céramique musulmane, souhaitons que nos efforts puissent être utiles à un chercheur plus heureux, qui, s'appuyant sur des bases plus sûres, pourra donner de ces petits problèmes d'histoire de l'art les solutions définitives.

(1) *La Céramique Musulmane de l'Égypte,* par Aly bey Bahgat et Félix Massoul. — Le Caire 1930. — Pages 88 et 89.

LE MINBAR DE QOŪS

(avec 6 planches)

PAR

ED. PAUTY.

L'émir et vizir Ṭalâ'iʿ ibn Rizzîq surnommé el-Malik el-Ṣâliḥ, contemporain du khalife al-Fâ'iz li-dîn Allâh, ordonna la confection de ce minbar en l'année 550/1155.

Max van Berchem a donné de l'inscription (pl. III, 1) qui surmonte le portail du minbar (sept lignes de coufique fleuri, petits caractères) la traduction suivante : «A ordonné la confection de cette chaire bénie et sacrée notre Maître et Seigneur l'imâm al-Fâ'iz bi naṣr Allâh l'émir des Croyants, que les bénédictions d'Allâh soient sur lui, sur ses ancêtres purs et ses descendants attendus. Par la main de son serviteur et de son ami, le seigneur auguste, al-Malik aṣ-Ṣâliḥ le défenseur des imâms et celui qui dissipe la tristesse, l'émir des armées, le glaive de l'Islam, le secours des créatures, le protecteur des juges musulmans et le directeur des missionnaires des croyants..... En l'année 550/1155». (M. van Berchem, *Corpus Inscriptionum Arabicarum,* 1re partie, t. I [*Mém. Miss. franç. arch.*, t. XIX], n° 523, p. 717.)

Le même vizir fit construire, au Caire, près de Bab Zouela, en 555/1160 une mosquée, qui lui doit son nom.

Lorsqu'il fit don, à la mosquée fatimite de Qoūs (fondée en 500/1106), du beau minbar qui est encore en place aujourd'hui, il était gouverneur de la province de Minieh. Plus tard, au déclin de la dynastie fatimite, après la mort du calife el-Ẓâfer bi amr Allâh, il fut élevé au pouvoir.

Une inscription sur bois en partie cachée (le panneau ayant été remployé comme abaque à la retombée d'un arc) mentionne le minbar. «Dans le sanctuaire, en face de la qiblah, une inscription coufique sculptée sur deux panneaux de bois, masqués par deux colonnes de marbre. On ne voit qu'un fragment du panneau sud, avec cinq lignes où l'on distingue quelques mots — ....*hâdha l-minbar* ...*tadj al-maʿâli* ...*al-adjall.* Ces deux titres semblent désigner un émir fatimite». (M. van Berchem, *op. cit.*, p. 726.)

Le minbar, peu volumineux, mesure à la base 3 m. 80 × 1 m. 15.

*
* *

Au cours des siècles, cet ouvrage a subi des dommages, soit par vétusté, soit par suite de déprédations. Tout récemment, après que les membres du Comité de Conservation eurent signalé l'intérêt de l'objet, des mains expertes subtilisèrent des panneaux. Les procès-verbaux du Comité relatent la querelle qui naquit à ce sujet avec l'imām de la mosquée (*B. C.*, années 1906-7 et 10). L'oubli s'étendit sur d'insaisissables responsabilités. En définitive, si le meuble a gardé ses éléments les plus importants, nous devons déplorer l'absence des balustrades dont on ne retrouve que la main courante et le cadre sculptés, la disparition des deux vantaux du portillon et de l'édicule à coupolette qui abritait le siège supérieur de l'imām. Le couronnement festonné du portillon est neuf et, sur les onze marches d'accès (après le seuil) quatre d'entre elles ont perdu leur contre-marche décorée.

Tel qu'il est, ce minbar mérite tous les soins du Comité; il n'a subi aucune restauration préjudiciable, le modelé des sculptures a gardé de sa fermeté primitive. Les deux parois latérales sont intactes; la face extérieure du portillon, dont les montants, les traverses, les potelets, les tympans sont sculptés, a peu souffert. Enfin la pièce capitale, le siège supérieur, avec ses bas-flancs, son dossier à mihrab incurvé, l'inscription de couronnement, demeure en son état ancien.

Les ouvrages similaires en bois, à peu près contemporains, minbars, mihrabs ou cénotaphes, dans lesquels l'artisan s'est révélé particulièrement habile, nous permettront d'utiles comparaisons. Malgré une uniformité apparente nous saisirons des variations dans la composition générale des motifs, le jeu des assemblages, le style du décor sculpté.

La qualité des œuvres persiste dans les travaux en bois assemblés qui vont du minbar d'Hébron, d'époque antérieure (484/1091) au minbar de Lāğin, de la mosquée d'Ibn Touloun (696/1297), en passant par les cénotaphes réputés du mausolée de l'imām Châfi'i (564/1169 et 608/1211) et le minbar de la mosquée de Ṣâliḥ Ṭalâ'i' (679/1280). En outre, des rapports très étroits réunissent les formules techniques ou décoratives du minbar de Qoūs (550/1155) à celles des fameux mihrabs portatifs recueillis par le Musée arabe du Caire, de Sayyida Nafîsa (532-541/1138-1146) et de Sayyida Ruqayya (549-555/1154-1160). Enfin, rappelons encore la facture des tirants ou sommiers en bois de la mosquée de Ṣâliḥ Ṭalâ'i', à peu près contemporaine du minbar offert à Qoūs par le fondateur.

*
* *

La composition des grands panneaux latéraux du minbar de Qoūs, est basée sur le principe d'un grand réseau d'entrelacs, issu de la combinaison ingénieuse d'hexagones et d'étoiles à six pointes (pl. II). On réalise une sorte de grillage en assemblant des baguettes refendues. Sur ce support géométrique, des panneaux sculptés remplissent les vides en forme d'étoiles, d'hexagones ou de losanges; ils reçoivent un décor floral se jouant dans les méandres rectilignes de rubans étroits. Les figures de bases sont reliées, dans le réseau assemblé, par le prolongement des côtés des polygones ou des branches d'étoiles (pl. V, *a*).

L'artisan, en composant ses entrelacs, ne cherche aucunement à les organiser symétriquement dans les limites de la paroi de forme irrégulière : le développement décoratif s'interrompt simplement en se heurtant à un champ, contre l'armature même qui circonscrit le tout.

L'apparence d'un bandeau, large et riche, dont on suit facilement le parcours autour des étoiles ou des polygones, provient du parallélisme préconçu de certaines baguettes que d'étroites bandes, décorées d'un rinceau, soudent ensemble. Rapprochons cette observation du principe de composition des parois latérales du minbar d'Hébron, d'un travail plus ancien (pl. V, *b*).

A Hébron l'emploi de l'hexagone et de l'étoile à six pointes est également systématique, mais la bande sculptée, aux entrelacs plus dessinés, est mieux affirmée dans l'ensemble. Les vides réservés dans le réseau pour les panneaux décoratifs sont plus vastes. Les motifs de ces panneaux, se développant plus facilement, donnent une impression générale de richesse plus sensible.

Dans les deux cas la facture est habile. Les arabesques se combinent avec souplesse à des rubans revêtus de perles. Des feuilles à lobes très allongés, rehaussés de délicats ornements, créent des repos dans un fouillis maniéré de tiges et de menues feuilles.

Le répertoire floral des artisans fatimites, composé surtout de la feuille de vigne et des grappes, utilisés en rinceaux hellénistiques ou en arabesques, conserve encore dans le minbar de Qoūs et les ouvrages contemporains quelque réalisme dans le modelé. A la fin de la dynastie, le souci de l'agencement décoratif, qui mêle flore et rubans rectilignes, devient prépondérant, et, en maints ouvrages, attente à la qualité de la facture.

Le mihrab de bois de Sayyida Nafîsa, les panneaux du cénotaphe de l'imām Châfi'i et ceux du cénotaphe de la mère de Mohammed fils du sultan el-Malik

el-ʿÂdil, dans le même mausolée, nous donnent des variantes sur le type de menuiserie décorative à baguettes assemblées et panneaux sculptés. Remarque importante, dans ces derniers exemples, les réseaux d'entrelacs se resserrent, ne laissant que peu de développement aux panneaux ornés. Ceux-ci tendent peu à peu à perdre de l'intérêt, mais s'ils s'atrophient le réseau de baguettes se complique. L'artisan reporte toute son imagination sur les combinaisons savantes des interférences d'étoiles ou de polygones. Le polygone de base passe de six à huit côtés et plus. L'étoile à six branches cède aux étoiles à huit, dix ou douze pointes le soin de fournir des départs plus difficiles.

Les panneaux des petits côtés, les plus remarquables, du tombeau de la mère de Mohammed, au mausolée de l'imām Châfiʿi, sont laborieusement combinés en utilisant des départs sur étoiles à six et à huit branches (pl. IV, *a*). La conjugaison des rubans devient un tour de force. L'entrelacement des baguettes est souligné par un bandeau à rinceau gravé. Des étoiles à douze branches commandent les arrangements décoratifs du minbar de l'émir Baktimur al Djukandar, à la mosquée de Ṣâliḥ Ṭalâʾiʿ (pl. IV, *b*). Le canevas des panneaux du minbar de Lâğin, à la mosquée d'Ibn Touloun est constitué par le jeu répété des octogones, en un réseau très serré de baguettes refendues.

Suivant un dispositif qui semble traditionnel dans les ouvrages de l'époque fatimite, le portillon du minbar de Qoūs se compose de deux montants et traverses sculptés, encadrant une baie à arc brisé surmontée d'une inscription (pl. I). C'est la composition des minbars des mosquées de Ṣâliḥ Ṭalâʾiʿ et d'Ibn Touloun. A Hébron, la baie est rectangulaire, mais il est très visible que les deux tympans de l'arc ont disparu, soit qu'ils aient été soustraits, soit que, endommagés, ils aient été détruits pour faciliter la pose des deux vantaux, d'une date bien postérieure.

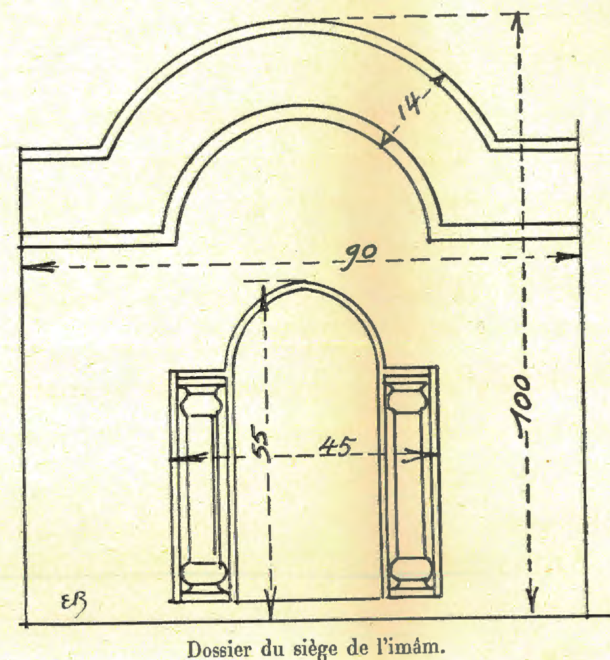
L'inscription du minbar de Qoūs était flanquée de deux petits panneaux verticaux à motif floral. A Ṣâliḥ Ṭalâʾiʿ et à Ibn Touloun, l'inscription s'étend jusqu'aux montants du portail.

Un décor très précieux, flore souple enlaçant un treillage de rubans géométriques, revêt la face des montants, des potelets, traverses et tympans.

Il est probable que la balustrade primitive était formée d'un quadrillage en bois tourné. C'est le modèle que nous observons dans les minbars des mosquées d'Hébron, de Ṣâliḥ Ṭalâʾiʿ et d'Ibn Touloun. Des motifs floraux à l'intersection pouvaient enrichir la rencontre des bois horizontaux et verticaux. C'est le cas du minbar de la mosquée de Ṣâliḥ Ṭalâʾiʿ.

*
* *

Les artisans du minbar de Qoūs ont mis tout leur soin à sculpter en *plein bois*, comme nous l'avons aussi relevé à Hébron. Ces sculpteurs ont particulièrement affirmé leur maîtrise dans la composition des panneaux qui forment le siège de l'imām, à la partie supérieure du meuble. Cet élément, heureusement conservé, est sans équivalent dans les ouvrages du même ordre (pl. III, 2).



Dossier du siège de l'imâm.

Le banc est supporté par un panneau vertical décoré d'un double rinceau, de caractère hellénistique, encadré par un cours d'arabesques. Sur les côtés du siège sont disposés des panneaux de même composition, avec des rinceaux à feuilles verticales.

Le dossier, pièce capitale, possède en son centre un mihrab légèrement incurvé, flanqué de deux colonnettes engagées, à chapiteaux et bases bulbeux.

La niche est sculptée en plein bois. Issues de l'étoile à six branches, des combinaisons d'entrelacs sont garnies de motifs floraux. Les fûts des colonnettes sont gravés suivant un jeu de tresses. Les chapiteaux et les bases reçoivent un menu décor de feuilles.

Autour du mihrab, un encadrement large, dominant, à plus grande échelle, mêle feuillages stylisés et rubans rectilignes.

Un couronnement en demi-cercle, légèrement en gorge, limite le dossier en facilitant le développement d'une inscription de grand style.

Van Berchem signale, dans son *Corpus*, l'inscription coranique demi-circulaire, en une note sommaire qui peut prêter à équivoque. « Dans le sanctuaire, dit-il, sur un panneau de bois rapporté au sommet de la chaire et qui semble provenir du mihrāb : *C*, XXIV, 36-37 (jusqu'à عَنْ ذِكْرِ آللّٰه). » (VAN BERCHEM, *Corpus*, I, p. 726.) Il ne peut être question dans cette observation que de

rapprocher la destination de cette niche de celle du mihrâb, car tout confirme la destination primitive de ce panneau : ses dimensions, ses assemblages, le style du décor en parfaite harmonie avec celui des autres éléments du meuble, en particulier celui du portillon, plus encore les dimensions restreintes de la niche.

Nous devons à l'obligeance de M. Charles Kuentz la traduction ci-dessous relative à l'inscription de couronnement, ainsi que les remarques et comparaisons qu'elle suscite.

«La frise épigraphique, en haut de la paroi qui forme le fond de la plate-forme, est en coufique sur fond orné de rinceaux; elle contient[1], outre la *basmala*, le verset 36 et le début du verset 37 de la 24e sourate du Coran :

بسم الله الرحمن الرحيم فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُ يُسَبِّحُ
لَهُ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا[2] بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ ٱللَّهِ

Au nom de Dieu clément et miséricordieux. Dans des maisons que Dieu a permis d'élever et où il a permis de prononcer son nom, des louanges lui sont adressées, matin et soir, par des hommes que ni commerce ni contrat de vente ne distraient du souvenir de Dieu.

Pour le style épigraphique, on comparera, par exemple, celui des inscriptions du mihrâb de Sayyida Ruqayya, dues au même Ṭalâ'ï ibn Rizzîq, à ceci près qu'ici seuls les ن (isolés) se terminent en «col de cygne».

On remarquera que le texte coranique servant de frise à ce panneau est particulièrement fréquent autour des mihrâbs et qu'il est par conséquent parfaitement d'accord avec la représentation d'un petit mihrâb qui constitue ici le principal motif décoratif. On rencontre, en effet, ces versets autour des niches de prière suivantes, allant du ve au ixe siècle de l'Hégire :

1° Mihrâb de la mosquée de Ǧuyûši (env. 478 H.) : versets 36-37 (van Berchem, *CIA*, 1re partie, t. I, p. 55).

2° Mihrâb de la chapelle de Sayyida Ruqayya (549-555 H.) : versets 36-38 (Ravaisse, in : *Mém. Inst. Égyptien*, II, 1889, p. 642; van Berchem, *op. cit.*, p. 638; J. D. Weill, *Les bois à épigr. jusqu'à l'époque Mamlouke*, p. 12). (Voir la figure *b* de la pl. VI accompagnant le présent article).

3° Mihrâb au Musée arabe du Caire (753 H.) : verset 36 (van Berchem, *op. cit.*, p. 662, n° 474).

[1] Cf. van Berchem, *CIA*, 1re partie, t. I, p. 726. — [2] L'original porte ولا avec un ا superflu.

4° Mihrâb du Mausolée de Barsbây (835 H.) : versets 36-38 (van Berchem, *op. cit.*, p. 374).

5° Mihrâb de la madrasa Ǧauhariya (844 H.) : verset 36 ('Ali Pacha Mubârak, *Al-ḫiṭaṭ attawfiqîya lǧadîda*, IV, p. 20, l. 2)».

La parenté d'ornementation du siège avec les mihrabs de Sayyida Nafîsa (pl. VI, *a*) et Sayyida Ruqayya (pl. VI, *b*) est flagrante. Le dessin de la niche de Qoūs est absolument identique à celui de la niche de Sayyida Ruqayya. Il est même permis d'imaginer avec l'exemple de Qoūs, le type de colonnettes qui flanquaient la niche de Sayyida Ruqayya, dont l'emplacement est demeuré manifeste (pl. VI, *b*). Les rubans géométriques sont combinés en partant d'une étoile à six branches effilées portant sur la pointe. Ce décor est peut-être d'une exécution plus large à Qoūs. Le lambrissage décoratif qui remplit l'espace compris entre le mihrab et le couronnement à inscription est semblable au décor de la niche de Sayyida Nafîsa. Même union intime d'une flore stylisée, à lobes allongés, et d'un réseau de bandes géométriques, mêmes tiges à rainure médiane.

* * *

Le minbar de Qoūs, grâce à la composition de ses éléments, la bonne facture de sa sculpture, constitue, pour l'Égypte, un beau modèle de l'art fatimite. Sa partie supérieure lui confère une valeur exceptionnelle.

Il convient de signaler les derniers éléments d'un minbar ancien, de facture fatimite, qui sont entre les mains de l'omdeh de Bahnasa. Il appartenait à la vieille mosquée, aujourd'hui en ruines, de Ḥasan ibn Ṣâleḥ ibn Zein el 'Âbidîn. Sur les quarante-cinq petits panneaux de bois qui subsistent, deux éléments, assemblés à tenons et mortaises, forment la partie principale du dossier (0,50 × 0,68). Un mihrab y est figuré, sans approfondissement en niche; il est encadré par un arc, dont il ne reste que les départs supportés par deux petits pilastres. Une inscription coranique en coufique circonscrit l'ensemble. Le dossier du minbar de Bahnasa offre un intérêt documentaire, mais il est très loin de posséder la valeur artistique et le développement de celui du minbar de Qoūs.

Nous avons eu l'occasion de noter (*Catalogue des bois du Musée arabe du Caire*) l'invasion du géométrique dans le décor floral, au cours de la première moitié du xiie siècle. Le «système polygonal», dont on saisit les prémices à la mosquée d'Ibn Touloun, prend rapidement le pas. La construction même des panneaux

de bois en est transformée : aux panneaux pleins, à planches jointives, se substituent les dispositifs à baguettes assemblées, dont les canevas géométriques font les frais. Mais en attendant le divorce du floral et du géométrique, on surprend dans le stade intermédiaire, un heureux accord des deux, une mêlée qui nous donne les ouvrages hors pair d'Hébron, de Qoūs, de Sayyida Nafīsa et de Sayyida Ruqayya.

QUELQUES MOTS SUR LES MANUSCRITS ARABES LAISSÉS PAR LE COMTE CARLO DE LANDBERG

PAR

K. V. ZETTERSTÉEN.

Le comte de Landberg mourut le 20 juillet 1924 à Berne. Dans la préface du deuxième volume de son Glossaire datînois, datée du 1er mars 1923, peu de temps avant son 75e anniversaire[(1)], il dit : «J'avais décidé de ne plus rien publier. On en trouvera les raisons dans la préface du premier volume. Mais la vie sans travail est un travail sans vie. Ce volume sera probablement le dernier de mes travaux».

Ce pressentiment s'est réalisé; c'est, en effet, par la publication mentionnée ci-dessus que s'est achevée la longue série de savants ouvrages sur la langue arabe et ses dialectes dûs à la plume infatigable et érudite du comte de Landberg.

Les manuscrits qu'il a laissés se trouvent maintenant dans la bibliothèque de l'université d'Upsal[(2)]. Parmi ses œuvres et opuscules plus ou moins inachevés, il faut en premier lieu mentionner la continuation du Glossaire datînois, comprenant les lettres ز — ى et représentée par les manuscrits portant les numéros 115-117, 120 (collection Landberg 32-34, 80). Comme nous l'avons fait remarquer dans le catalogue, le manuscrit 120 contient «Materialien zum *Glossaire daṯînois* auf Zetteln (8×6 cm) von der Hand Carlo

(1) Il était né le 24 mars 1848.

(2) Voir K. V. Zetterstéen, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Uppsala verzeichnet und beschrieben* (*Le Monde oriental*, XXII). Outre les papiers du comte de Landberg, contenant les résultats de ses propres recherches, la bibliothèque a aussi reçu quelques manuscrits d'ouvrages arabes, comme la طرفة الاصحاب فى معرفة الانساب, le تاريخ ثغر عدن, etc. Au cours des ans, il s'était procuré une grande collection de précieux manuscrits, dont il vendit la plupart à l'université de Yale; cf. à ce sujet *Report of the Librarian of Yale University*, August, 1900-July, 1901; K. V. Zetterstéen, *Über Abū Maḫrama's* تاريخ ثغر عدن (Festschrift Meinhof, Hamburg, 1927).

Landbergs ». Cependant, il s'en faut de beaucoup qu'il ait utilisé, dans les deux volumes déjà parus, tous les mots qu'il a notés sur ces fiches innombrables. En étudiant la littérature arabe classique, les ouvrages sur les dialectes modernes, les grammaires comparées des langues sémitiques, les descriptions des voyages, etc., le comte de Landberg notait soigneusement, sur des feuillets isolés, tout ce qu'il y avait de remarquable dans les livres dont il faisait des extraits. C'est pourquoi on trouve, dans le manuscrit 120, des notices diverses dont nous pouvons nous passer dans le cas qui nous occupe, par exemple certaines phrases propres à la langue classique et des noms de plantes, tirés des ouvrages suivants : Manzoni, *El Yèmen, Tre anni nell'Arabia felice,* Roma, 1884, et von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf,* Berlin, 1899-1900. Cf. aussi la préface du premier volume, p. v, où le comte de Landberg expose les principes suivis dans cette publication; nous y lisons : « Ce Glossaire était originairement conçu sur un plan plus vaste. Je voulais comparer non seulement les autres dialectes arabes, mais aussi la langue littéraire. J'ai bien vite reconnu qu'une telle entreprise prendrait trop de temps et serait au-dessus de mes forces physiques; j'ai donc dû me restreindre au juste nécessaire ». Il s'ensuit qu'il ne faudra pas réunir, dans les volumes suivants du Glossaire datînois, tous les matériaux contenus dans le manuscrit 120, mais y choisir seulement ce qu'il y a d'important pour la connaissance des dialectes modernes de l'Arabie méridionale, selon les indications données dans les manuscrits 115-117.

En voici les titres :

Le manuscrit 115 « Dialecte de Datînah. vol. I. Glossaire. Texte arabe ».

Le manuscrit 116 « Glossaire du IIe vol. de Datînah. Comment. des textes prosaïques » (aussi en allemand : « Glossar des II. Bandes v. Datînah. Komment. der prosaischen Texte »).

Le manuscrit 117 « Mots du IIIe volume de Datînah. Glossaire provisoire de tous les mots dans les trois volumes sur le dialecte de Datînah par le comte de Landberg ».

Le titre du dernier volume n'est pourtant pas tout à fait correct. Ce glossaire est certes provisoire, mais il n'est d'aucune façon complet, ce dont on pourra s'assurer, en le comparant avec le manuscrit 116, où l'on trouve beaucoup de détails qu'on cherchera en vain dans le manuscrit 117.

Malheureusement, le comte de Landberg n'a pas eu le loisir de créer une œuvre achevée à l'aide de ces vastes matériaux ni d'y insérer les résultats d'études complémentaires et de leur donner la forme définitive. Tels qu'ils sont, ils ne présentent pour ainsi dire que le squelette d'un livre volumineux, et

c'est donc le futur éditeur qui devra se charger de compléter l'ouvrage interrompu, en rédigeant les notes préparées par l'auteur et en discutant ses théories linguistiques que de nombreuses références à ses propres ouvrages et à ceux d'autres savants laissent entrevoir.

Pour mettre le lecteur au courant de l'état actuel des collections du comte de Landberg, nous jugeons à propos d'en donner ici un spécimen, d'après les manuscrits 116 et 120, et nous choisissons, à cet effet, la lettre ظ, cet article étant le plus succinct qui soit à notre disposition.

Extrait du ms. or. 116 (Ldbg 33), p. 222-223 *a* :

« ظ

Dans les mots faisant partie du dictionnaire bédouin du Sud, ظ comme prononciation n'existe pas. Il y devient ض = *d* emphatique supradental, *ḍ*, mais comme signe graphique il est souvent employé pour ض. Cah. VII pp. 10, 67. Nöld., *Beitr.*, I, p. 10 n. 1[1] *d°* II, p. 161, n. 2.

ظ > *d*, 1287. Cah. XII, p. 121. Cah. V 34. Socin, *Diw.*, III, p. 192/3.

ظ > ذ, 608. ذرف.

ظ > ض > ذ. V. sub ذلّى.

ظرف. — ظَرْف Huart, *J. as.*, sept.-oct. 1919, 346. Outre à beurre, Jaussen[2] 259. — ظُروف 613. I Sa'd VIII 359[3] *d°* IV 114. 20 et ss.

ظعن 561. — اظعان 551. — ظَعِين 1273.

طفر < ظفر(?). 1246 n. — ضُفْر < ظُفر pl. أُضْفُور 894.

ظلّ. — تظلّل > تضلّل > اِتْضلّل > اِضَّلّل 682. — ظُلّة 1275 n. Jaussen 173. — ظِلّة *ḤB*[4]. 102 = مظِلّة.

ظلم > دلم 1287. — ضلام v. sub دقل ms. p. 1360[5].

ظلى. — ظلّى > ضلّى 327. Cf. تذلّى < تذلّل *LA*[6] 18, 316.

(1) Lisez « n. 3 ».

(2) *Coutumes des Arabes.*

(3) L. 5.

(4) Van den Berg, *Le Ḥadhramout.*

(5) *Glossaire datînois*, I, 822.

(6) *Lisân el-'arab.* Sur les abréviations, voir *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, II, 1885. Cependant, cette liste n'étant pas tout à fait complète, les signes abréviatifs dont se sert l'auteur

ظمى. — ظامية 402. > ضامية.

ظنّ. — ظنّان 1217 n.

ظهر sortir *DHM*[1] IV 78 où erreur. — 272 n. — ظَهْر sur. 521, 817, 1017, n. 2, 1224. — على ظهر Nihâyah I p. 173,5. — على ظهر = على 950 n. — بين اظهر 429. — بين ظهرى 429. — بين ظَهْرَى = بين أَظْهُر Hod. Wellh.[2] p. 59, 13, 14. — ظُهْر Bittner M.[3] IV 12/3, *ib.* p. 16. cf. Ṣêr akkad. — Ṣîru hoch, Rücken, Amarna Gl.[4] 1504. — ظُهْرِيّات Bauer Paläst. Arab 91 v. مغربيّات, etc. — Cf. ضهل Naqâiḍ p. 8».

Extrait du ms. or. 120 (Ldbg 80).

«ظ

ظ = ض Voll. Kr. R.[5] 494.

ظ = ض = *ḏ* = *ḍ* Prov. et dict. 372 et ظلم.

ظ pour ض *ZDMG*, 34, 688.

ظ = ض على القاموس جاسوس[6] Q. 159.

ض *ZDMG*, 37, 353.

ظنيفة Teppich Musil *A P.* III, 135.

ظُرْبال v. كربال M.[7] 304.

تظارف sich fein benehmen, feine Sitten *TSS*[8] n° 37, v. 3. — ظَرْف outre Harfouch, Drogman p. 327. — ظَرْف outre Musil, *A.P.*, III, 137. — ظرافات deräfat feine Sitten *STB*[9] v. 422.

ظعن s'en aller en caravane Musil, *A.P.*, III, 132. *ZDMG* 1895, p. 719. *DR*[10] 15. — ظعون Karawane Musil 3,80. — ظعاين Musil 259.

dans le manuscrit 120 ne sont pas toujours faciles à identifier, d'autant plus qu'il désigne parfois le même ouvrage de deux manières différentes, p. ex. Musil, *Arabia Petraea*, cité tantôt *A P*, tantôt *M.*

[1] David Heinrich Müller, c'est-à-dire *S A E.*

[2] Wellhausen, *Letzter Teil der Lieder der Hudhailiten.*

[3] *Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache.*

[4] Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln.*

[5] Vollers, critique de Reinhardt, *Ein arabischer Dialekt* (*Z D M G*, XLIX, 484-515).

[6] Aḥmed Fâris efendi, الجاسوس على القاموس.

[7] = *A P.*

[8] Stumme, *Neue tunisische Sammlungen* (*Zeitschr. f. afrikan. u. ocean. Sprachen* II, 97-144).

[9] = *T T B L.*

[10] = *R D.*

مظفور maḍfûr geflochten *S T G*[1] 93.

ظلّ = ضلّ Mufaḍḍ. III, 6. — ظلّ ظلم I, 26[2]. — ظِلّ Schatten *L L W* 130 v. زول. — ظلّة petite ʿotfah III, 79[3]. — ظلّة ḍalle Schatten *O R*[4] 333. — مظلّة mathillah parasol *HB* 102. — مظلّة mḍallah Strohhut *S T Gr.*[5] 59. *S T G* 90. — مظلّلية maḍallalyje Sonnenschirm *O R.* 356.19.

ظلفة ḍalfa Kaktusblatt *S T Gr.* 172.

اظلام ḍlâm dunkel sein *S T Gr.* 31. — مظلّم meḍallem trübe *S T B* v. 530. — ظلمان ḍalmān männlicher Strauss, *S T B*, v. 353. — ظلمة injustice III, 42.

ظمّ[6] ظَمِيّة I, 112.

ظهر aufsteigen *M J M* 39. — اظهر faire sortir III, 16. — انظهر sich trennen, Musil 3, 178. — ظاهر timo *Y. M.*[7] 123. — ظاهر البيت zbaher el beit die Bedeckung des Zeltes (aus Stoff v. schwarzem Ziegenhaar bestehend) *B B* 29. — بين ظَهْرى Tab. I, 1296[8]. 1237,11. 1533[8]. 1083[9]. — بين ظهرانَى الناس Tab. I, 1621,10. 1237,17. — بين اظهرهم Tab. I, 1245,4. 1587, 2,5. 1596[10]. 1627,8. 1725[11]. 1223,9. 1230,20. 1644,2. 1562[12]. Wellh., *Skizzen*, IV, p. ٩١٤[13] Sendschreiben. — ظهر ḍhúr Nachmittags *O R* 113. — ظهر ḍhár Menstruation *S T M*[14] 74. — ظَهْرة Bergrücken Musil, *A P*, III, 1,288».

Quant aux manuscrits 115 et 117, ils ne contiennent, sous la lettre ظ, rien d'important qui ne se trouve dans les extraits publiés ci-dessus.

Le manuscrit 75 (Ldbg 61), intitulé «Les verbes فِعِل», peut être regardé comme un supplément au Glossaire datînois, comme le prouvent les mots suivants de l'auteur : «J'avais d'abord placé cette dissertation dans mon Glossaire datînois sub ركب, mais voyant qu'elle devenait trop étendue, je la publie ici à part». Cf. aussi Glossaire datînois II, 1391 : «Sur la forme رِكِب je renvoie à ma monographie فعِل». Au demeurant, à ce qui paraît, le comte de Landberg n'a pas eu le temps de remanier et de retoucher tous les détails de cet opuscule.

[1] Stumme, *Tunisische Märchen und Gedichte.* — [2] Le manuscrit 70 (Ldbg 16). — [3] Le manuscrit 83 (Ldbg 18). — [4] = *R O.* — [5] Stumme, *Grammatik des tunisischen Arabisch.* — [6] I جمع زواحل (le manuscrit 105). — [7] Manzoni, *El-Yèmen.* — [8] L. 2. — [9] L. 13. — [10] L. 3. [11] L. 8. — [12] L. 16. — [13] L. 5. — [14] = *S T G.*

Au Glossaire datînois se rattache étroitement celui de la Langue des Bédouins ʿAnazeh[1], ainsi que le commentaire sur le même ouvrage (les manuscrits 87 et 86 respectivement). Ces deux fascicules constituent en effet, dans leur ensemble, la seconde partie de la publication en question. Le glossaire se compose presque uniquement d'une liste de mots arabes sans traduction; quelquefois on rencontre aussi des références à d'autres ouvrages, mais en général l'auteur a dû se borner à l'enregistrement des mots qu'il s'était proposé d'expliquer. Du reste, il eût sans doute achevé ce qu'il avait commencé, si son travail n'avait pas été interrompu par la mort.

Le commentaire sur la Langue des Bédouins ʿAnazeh est loin d'être complet, ne comprenant que I, § 1-13 de l'histoire d'el-Heutreubi; d'un autre côté la partie mise au net est d'autant plus détaillée et renferme beaucoup de renseignements utiles. Ce fragment se termine par l'analyse de l'expression خضّب الفرس (p. 39,16).

Dans la liste des ouvrages du comte de Landberg publiés chez Brill, Leide (*op. cit.*, préface, p. 32-33) nous trouvons, sous le numéro 4, Bâsim le forgeron et Hârûn er-Rachîd. Texte arabe en dialecte d'Égypte et de Syrie, avec traduction, proverbes et glossaire, 1888. Cependant, cette notice n'est pas correcte; la première partie, la seule parue, ne contient que le texte, la traduction et les proverbes. Quant au glossaire, la bibliothèque de l'université d'Upsal en possède une copie (le manuscrit 88), mais, vu qu'elle est assez incomplète, nous ne sommes pas d'avis qu'il vaille la peine de la publier.

Parmi les manuscrits prêts et qui sont mentionnés dans cette liste, nous signalons le numéro 15 : La langue arabe et les dialectes, 2e éd. considérablement augmentée, 1919. C'est le manuscrit 9 (Ldbg 12) : «Gedrucktes Exemplar von Carlo Landberg, *La langue arabe et ses dialectes. Communication faite au XIVe congrès international des orientalistes à Alger.* Leide 1905, durchschossen und mit handschriftlichen Notizen des Verfassers versehen».

Un autre opuscule de la même catégorie est le numéro 16, Ragaz et mètre, 1919, correspondant au manuscrit 5 (Ldbg 40) : «Materialien zu einer Abhandlung von Carlo Landberg, betitelt *Šiʿr, rağaz, laḥn et narmah. Poésie, mètre et mélodie*».

D'après la liste dressée par la maison Brill, le bagage littéraire du comte de Landberg renferme aussi, sous le numéro 14, un manuscrit intitulé «La géographie de l'Arabie méridionale entre le Yéman et le Ḥaḍramoût». Nous regrettons de ne pouvoir donner de renseignements sur ce qu'est devenu ce manuscrit; en tout cas, il ne se retrouve pas dans la collection léguée à la bibliothèque de l'université d'Upsal.

[1] En voici le titre complet : Langue des Bédouins ʿAnazeh, texte arabe avec traduction, commentaire et glossaire. Publication à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire par le comte Carlo de Landberg, I. Texte arabe et traduction. Leide, 1919.

En revanche, nous pouvons y ajouter un autre ouvrage, donné à la bibliothèque par les héritiers du comte de Landberg quelque temps après la publication du catalogue. Il s'agit ici d'une concordance sur «The Divans of the six ancient Arabic poets Ennābiga, ʾAntara, Tharafa, Zuhair, ʾAlqama and Imru-ulqais», edited by W. Ahlwardt, London 1870[1].

En somme, ses cahiers, conservés dans la bibliothèque de l'université d'Upsal, contiennent encore un assez grand nombre de notices et d'extraits de valeur différente qui n'ont pas été utilisés dans ses propres publications.

En outre, la collection Landberg renferme plusieurs ouvrages imprimés, annotés et contenant de nombreuses observations critiques. Sur ces matières, nous renvoyons au catalogue et au supplément.

[1] Voir *Nachtrag zum Verzeichnis der arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Uppsala* (sous presse).

LES MONUMENTS DE L'ÉGYPTE AU XII[e] SIÈCLE

D'APRÈS ABŪ ḤĀMID AL-ANDALUSĪ

PAR

GABRIEL FERRAND

MINISTRE PLÉNIPOTENTIAIRE.

La biographie de Abū Ḥāmid tiendrait en quelques lignes s'il n'avait heureusement indiqué lui-même les dates où il se trouvait dans les pays qu'il a visités. Voici ce que les manuscrits du *Tuḥfat al-Albāb* et les notices de Maḳkarī[1] et de Ḥājjī Ḫalīfa[2] permettent de préciser :

Il est né à Grenade en 473 = 1080-81. En 508 = 1114-15, il habite Alexandrie et le Caire et y suit les cours de différents professeurs. Sans doute revient-il en Espagne. Ayant subi des revers de fortune, il quitte son pays en 511 = 1117, fait escale en Sardaigne et Sicile, passe à Alexandrie et arrive au Caire la même année. L'année suivante, il est encore au Caire. A une date qui n'est pas indiquée, il donne des leçons de *ḥadīṯ* à Damas et y suit également des cours, ainsi qu'à Baġdād où il arrive en 516 = 1122 et réside pendant quatre ans. Il y fut cordialement accueilli par le célèbre vizir ʿAwn ad-dīn Yaḥyā ibn Muḥammad ibn Hubayra pour la bibliothèque duquel il composa son المغرب عن بعض عجائب المغرب.

En 524 = 1130, il est à Abhar en Perse; l'année suivante à Saḥsīn ou Saḳsīn sur la Volga[3] où il est encore en 528 = 1133-34. En 530 = 1135-36, il se rend à Bulġār de la Volga où il perdit un fils et la même année va dans la région de Bactres. Quinze ans après, en 545 = 1150-51, on le trouve à Bašġirḍ ou Bašgurd, c'est-à-dire en Hongrie, où son fils aîné, Ḥāmid, est encore quelque dix ans plus tard. En 545 = 1160, il revient à Baġdād où il est encore

(1) *Kitāb nafḥ aṭ-ṭīb*, in-4°, t. I, p. ٩١٧-١٨.

(2) T. II, p. 222, et d'autres encore, cf. p. 1-17 du texte.

(3) Voir à l'index du texte sub verbo *Saḳsīn*. Rectifier ce que j'ai dit de sa position d'après l'important article de Jos. Markwart que je n'ai connu qu'après mon édition : *Ein arabischer Bericht über die arktischen (uralischen) Länder aus dem 10. Jahrhundert*, dans *Ungarische Jahrbücher*, t. IV, p. 261 et suiv.

accueilli par le vizir Ibn Hubayra. Il se rend ensuite dans le Ḫorāsān, y séjourne pendant un certain temps, retourne en Syrie où il réside pendant des années à Alep, puis à Damas. En 557 = 1162, étant à Mossoul, il compose son *Tuḥfat al-Albāb* sur les instances du pieux et savant Šayḫ Muʿīn ad-dīn Abū Ḥafs ʿOmar ibn Muḥammad ibn al-Ḫaḍir al-Ardabilī de cette ville. Abū Ḥāmid revint au bout d'un certain temps en Syrie et mourut à Damas en 565 = 1169-70.

Le texte arabe a paru dans le *Journal asiatique* de juillet-septembre 1925, p. 1-148, et octobre-décembre de la même année, p. 193-304.

Les passages traduits ci-dessous sont aux pages 70, l. 6; 72, l. 12; 73, l. 2 *infra;* 74, l. 11; 75, l. 3; 75, l. 6; 77, l. 6; 78.

Extraits concernant l'Égypte du *Kitāb tuḥfat al-albāb* du Šayḫ Muḥammad ibn ʿAbd ar-Raḥīm connu sous le nom de Abū Ḥāmid l'Espagnol le Grenadin.

1. — DESCRIPTION DU PHARE D'ALEXANDRIE.

Il[1] fut construit par Ḏū'l-Ḳarnayn — sur lui soit le salut[2]! — La hauteur était supérieure à trois cents coudées. Il était construit en pierres taillées, et carré à la base. Au-dessus du minaret carré, il y avait un minaret octogonal construit en briques, et au-dessus de celui-ci, un minaret rond construit en pierres taillées, chaque pierre pesant plus de deux cents *mann.* Il y avait sur ce minaret un miroir de fer chinois[3] dont la largeur était de sept coudées. On y pouvait voir tout ce qui sortait en mer venant de tout le pays de Rūm. Si c'étaient des ennemis, on les laissait s'approcher d'Alexandrie. Quand le soleil penchait vers le couchant, on exposait le miroir en face du soleil et on le dirigeait vers les navires de façon que les rayons fassent tomber la lumière du soleil sur les navires, que ceux-ci brûlent pendant qu'ils étaient en mer et que périssent tous ceux qui étaient à bord. [Les Byzantins] payaient une taxe pour garantir leurs navires contre l'incendie causé par ce miroir. Quand Alexandrie fut conquise par ʿAmr ibn Al-ʿĀṣ[1], les Rūms usèrent d'une ruse : ils envoyèrent une troupe de prêtres arabisés qui se donnèrent pour musulmans et qui sortirent un livre en prétendant que les trésors de Ḏū'l-Ḳarnayn se trouvaient à l'intérieur du minaret. Les Arabes les crurent, car ils connaissaient peu les ruses des Rūms et ils ne connaissaient pas l'utilité de ce miroir et du minaret; et ils s'imaginèrent que quand ils se seraient emparés des trésors et des richesses, ils rétabliraient le minaret et le miroir comme ils étaient auparavant. Ils démolirent à peu près les deux tiers du minaret, sans y rien trouver. Ces prêtres prirent la fuite et les Arabes surent alors que c'était une ruse. Ils reconstruisirent le minaret en briques et ne furent pas capables de remonter ces pierres à leur place. Quand ils eurent terminé le minaret, ils replacèrent le miroir à son sommet, tel qu'il était auparavant. Mais le miroir s'était rouillé et l'on ne vit plus les choses comme on les y avait vues, et son pouvoir d'incendier les navires disparut. Les Arabes regrettèrent d'avoir agi ainsi et d'avoir perdu cet immense avantage.

Dans la partie inférieure du minaret qui était de la construction de Ḏū'l-Ḳarnayn, les gens entraient par la porte du minaret, qui est élevée de vingt coudées au-dessus du sol. On y monte par des voûtes construites en pierres taillées, conformément à la figure ci-jointe.

Quand on a passé la porte du minaret, on trouve, à sa droite, une porte par laquelle on entre dans une grande salle de vingt coudées carrées, où l'on pénètre par les deux côtés du minaret, d'après ce que je dessinerai s'il plaît à Allah le Très-Haut. On y trouve une autre porte qui aboutit à un passage; à droite et à gauche de ce passage, il y a de nombreuses chambres dans chacune desquelles la lumière pénètre de l'extérieur du minaret. Ensuite, on trouve une grande chambre pareille à la première et un passage pareil au premier sur lequel il y a de nombreuses chambres qui aboutissent à une autre grande salle semblable à la précédente. Ensuite, un passage identique au précédent aboutit à une quatrième salle pareille à la précédente et qui a une seule porte. On est obligé de revenir sur ses pas de façon à sortir par la première porte.

[1] Pour Alexandrie, cf. *Encyclopédie de l'Islam,* t. II, p. 570 et suiv. Pour le phare et le miroir magique, cf. Masʿūdī, *Les prairies d'or,* t. II, p. 431, 435, 439; *L'abrégé des merveilles,* traduit de l'arabe par Carra de Vaux, Paris, 1898, in-8°, p. 234, 281 (le miroir magique de Ḳulzum), 338, 386; Maḳrīzī, *Ḫiṭaṭ,* éd. G. Wiet, t. I, p. 134, 167, n. 7, 301; t. III, p. 59, 72, 79, 82, 85, 113-125 (le chapitre IX est intitulé ذكر منارة الاسكندريّة, voir les notes de ce chapitre et les auteurs cités), 141, 190, 325 et 326; t. IV, p. 167; F.-L. Norden, *Voyage d'Égypte et de Nubie,* éd. Langlès, t. III, Paris 1798, in-4°, p. 162 et suiv.; *Relation de l'Égypte,* par Abd-Allatif, médecin arabe de Bagdad, trad. et annoté par Silvestre de Sacy, Paris, 1810, in-4°, p. 183-184, 240, 245, et 442; Ḳazwīnī, كتاب آثار البلاد, p. ٤٧ avec une reproduction au trait du phare.

[2] Ḏū'l-Ḳarnayn est traité comme un prophète à cause de sa mention dans le Ḳor'ān.

[3] Le fer chinois était particulièrement estimé et il en est fait mention dans plusieurs textes, cf. Yāḳūt, *Muʿjam al-buldān,* éd. Wüstenfeld, t. II, p. ٤٥٣; *Mostaṭraf,* trad. Rat, t. II, p. 2; *Les prairies d'or,* t. II, p. 229.

[1] Cf. *Encyclopédie de l'Islam* sub nomine. Il était à Héliopolis en 19 = 640.

Bien des gens non avertis s'égarent et trouvent la mort parce qu'ils ne connaissent pas cette disposition des lieux. J'y suis entré bien des fois en l'année 511 [= 1117]. Quand on sort, on revient vers le passage de la montée vers le minaret et on marche sur l'escalier du minaret en montant. Quand on tourne deux fois autour de la boule, on trouve aussi une chambre pareille à la première et de petites chambres, et dans chaque angle, une grande chambre comme je l'ai mentionné précédemment. Ce minaret est une des merveilles du monde; en voici l'image et celle de l'escalier qui monte vers la porte telle que nous l'avons décrite[1].

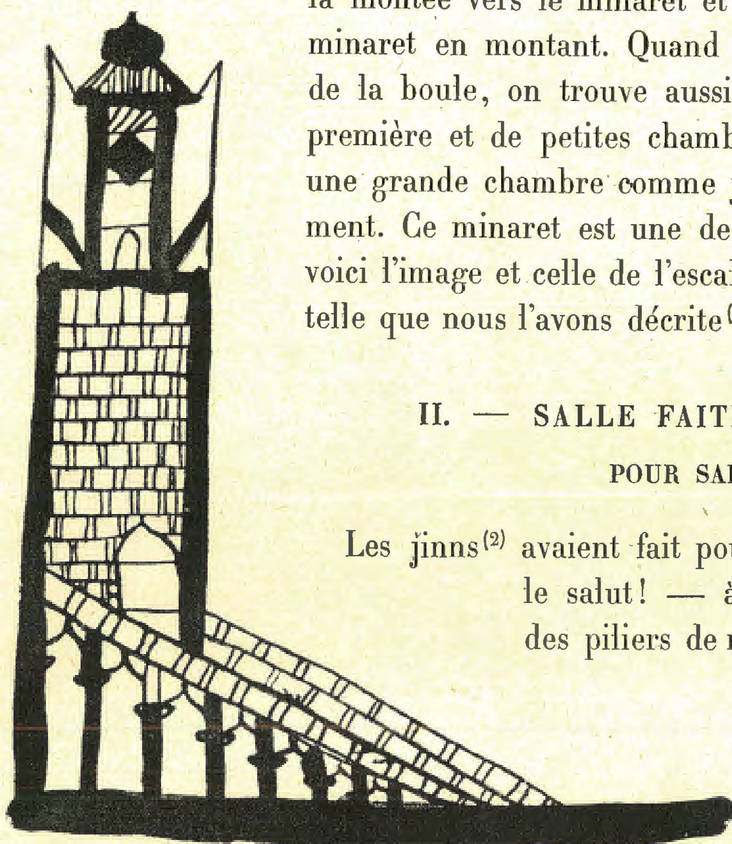


Fig. 1. — Le Phare d'Alexandrie, d'après le Ms. 2168 de Paris, folio 17 recto.

II. — SALLE FAITE PAR LES ǦINNS POUR SALOMON.

Les jinns[2] avaient fait pour Salomon — sur lui soit le salut! — à Alexandrie une salle avec des piliers de marbre rouge coloré de toutes sortes de couleurs, pur comme de l'onyx yéménite, poli comme un miroir. Quand on y regarde, on y voit ceux qui marchent derrière vous, tant le marbre reflète purement. Les piliers sont au nombre de trois cents ou environ. Chaque pilier repose sur une base de marbre et a, à sa partie supérieure, un chapiteau en marbre d'un art parfait. Au milieu de cette salle, il y a un pilier de marbre dont la hauteur est de cent onze coudées, en marbre coloré comme tous les autres piliers. Les jinns avaient taillé le plafond de cette chambre, qui est la salle d'audience de Salomon, dans une seule pierre verte taillée en carré. Quand ils apprirent la mort de Salomon — sur lui soit le salut! —, ils allèrent

[1] Voir la figure reproduite ci-contre (fig. 1).

[2] Tout ce passage a été publié déjà par Silvestre de Sacy (ʿAbd al-Laṭīf, p. 233) en texte et traduction d'après le manuscrit arabe de Paris 2168, folio 18, cf. également F.-L. Norden, éd. Langlès, t. III, 1798, p. 179 et suiv.; ʿAbd al-Laṭīf, p. 230-233; Ḳazwīnī, كتاب آثار البلاد, p. ٩٧; Maḳrīzī, éd. G. Wiet, t. III, p. 131, n° 6; *Mostaṭraf*, trad. Rat, t. II, p. 360-361.

déposer la pierre sur le bord du Nil, à l'extrémité du territoire de l'Égypte. Parmi tous ces piliers qui étaient dans la salle d'audience de Salomon, il y en avait un qui faisait un mouvement à l'est et à l'ouest, avec le lever et le coucher du soleil. Les gens assistaient à ses mouvements sans savoir quelle en était la cause. Il en était de même à Constantinople où il y avait aussi un phare de pierre sur quatre piliers qui faisaient aussi, à l'est et à l'ouest, des mouvements dont les gens étaient témoins. La base se soulevait d'un côté vers un autre côté; les gens introduisaient des morceaux de briques, de poteries et des pierres sous la base et quand la base penchait sur eux, elle les écrasait. Les gens introduisaient ces choses chaque jour et nul n'en savait la cause en dehors d'Allah le Très-Haut. Et c'est une merveille extraordinaire.

III. — ʿAYN ŠAMS = HÉLIOPOLIS.

En[1] Égypte, dans un endroit appelé ʿAyn Šams, il y a un minaret carré dont la hauteur est d'environ cent coudées[2]. Il est en marbre pur, de couleur bigarrée, d'une seule pièce de marbre qui s'en va en pointe au sommet, ainsi que l'indique ce dessin[3], et est placée sur une base de marbre en forme de maison. Son sommet est couvert d'une enveloppe de cuivre aussi belle que de l'or, et sur laquelle il y a une figure d'homme sur un siège, tournée vers le lever du soleil. Du dessous de cette enveloppe de cuivre sort de l'eau qui coule sur cette pierre jusqu'à atteindre, à vue d'œil, une distance de dix coudées. Sur cette pierre, il a poussé, grâce à cette eau, quelque chose de vert ressemblant à de la mousse d'eau et que les gens voient. Le scintillement de l'eau sur cette pierre ne cesse jamais, été comme hiver. Je l'ai vu bien des fois. Et les gens d'Égypte disent : nous n'avons jamais cessé de voir cette eau, été comme hiver, sans qu'elle s'arrête de couler, et il n'en parvient rien sur le sol. C'est une merveille.

[1] Tout ce passage jusqu'au milieu de l'avant-dernière ligne du texte, a été reproduit par Silvestre de Sacy (ʿAbd al-Laṭīf, p. 227), en texte et traduction d'après le manuscrit 2168 de Paris, folio 18. Cf. également F.-L. Norden, éd. Langlès, t. III, p. 315, note, en y ajoutant les corrections de Sacy (ʿAbd al-Laṭīf, p. 229 et les auteurs cités); Ibn Ḫurdāḏbeh, éd. et trad. De Goeje, p. 123 de la trad.; Maḳrīzī, éd. G. Wiet, t. IV, p. 99 où le présent passage est écourté. Sur ʿAyn Šams ou Héliopolis, cf. J. Maspero et G. Wiet, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*, 1re série, le Caire, 1919, p. 131-132, 175, 177-179, 183, 184 et les nombreux auteurs cités; F. A. Arnold, *Chrestomathia arabica*, 1re partie, in-8°, 1853, p. 56-59.

[2] Il s'agit de l'obélisque d'Héliopolis (Matarieh).

[3] Voir la figure reproduite p. 63 (fig. 2).

IV. — LES PYRAMIDES.

Dans la région occidentale de l'Égypte, il y a une construction qui s'appelle «les pyramides», qui est carrée dans sa forme générale, à pans triangulaires, d'après la figure ci-contre[1]. Elles sont au nombre de dix-huit pyramides[2].

V. — LES PYRAMIDES DE FUSṬĀṬ.

En face de Miṣr al-Fusṭāṭ, il y a trois pyramides dont la plus grande a deux mille coudées de tour (sur chaque face, cinq cents coudées) et cinq cents coudées de hauteur[3]. Al-Ma'mūn fit un voyage en Égypte afin de les voir de ses yeux[4].

Il fit ouvrir une seule de ces pyramides, celle dont la pierre était la plus tendre. Chacun des blocs avait trente coudées sur une épaisseur de dix coudées. On avait réussi à les ajuster, à les tailler et à les aplanir avec un art dont eût été incapable un charpentier habile faisant sur ce modèle un petit coffre en bois[5].

VI. — LES PYRAMIDES DES PHARAONS DE JOSEPH ET DE MOÏSE.

Parmi les merveilles près de la ville du pharaon de Joseph — sur lui soit le salut! —, il y a des pyramides vastes et grandes dont chacune a trois mille

(1) La figure représente la pyramide de ʿAyn Šams avec une pierre merveilleuse. Le sommet et la sorte d'appentis de la pyramide sont colorés en rouge brique. La bande extérieure de la pierre merveilleuse est peinte en noir avec douze ronds en rouge brique.

(2) Voir les figures reproduites p. 64 (fig. 3 et 4).

(3) Il s'agit naturellement de la Grande Pyramide de Gizeh qui avait 233 mètres de côté à la base («cinq cents coudées» dit le texte en chiffres ronds) et 146 m. 50 de hauteur (la mention «cinq cents coudées» du texte est erronée et due à une répétition fautive du chiffre précédent; il faut sans doute lire «trois cents coudées»).

(4) Cf. les premières lignes de Maḳrīzī, éd. G. Wiet, t. II, p. 130, n. 29.

(5) Sur la tradition légendaire ayant trait au voyage du Khalife Al-Ma'mūn et à la pyramide ouverte sur son ordre, cf. *Abrégé des merveilles*, trad. Carra de Vaux, p. 210-211; Masʿūdī, *Prairies d'or*, t. II, p. 404-405 où il est dit seulement qu'«un roi musulman commença la démolition d'une de ces pyramides, mais qu'il dépensa tout le revenu de l'Égypte et d'autres contrées, sans pouvoir arracher les blocs de pierre et de marbre qui ont servi à les construire»; Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages*, t. 1, p. 82-83; Ibn Ḫaldūn, *Prolégomènes*, trad. de Slane, t. II, Paris, 1865, in-4°, p. 246-247; *Mostaṭraf*, trad. Rat, t. II, p. 358.

coudées de tour et sept cents coudées de hauteur. Elles sont faites d'une pierre sur laquelle le fer n'a aucune action, tant elle est dure. Chaque bloc a cinquante coudées[1].

Près de la ville du pharaon de Moïse[2] — sur lui soit le salut! —, il y a d'autres pyramides dont chacune est plus grande et plus vaste que la précédente et dont la dernière est appelée «pyramide de Maydūm»[3]. Elle est pareille à une montagne d'après le dessin ci-joint[4]. Elle a cinq étages et l'étage supérieur est pareil à une forteresse sur une montagne.

La pyramide qu'Al-Ma'mūn fit ouvrir a le mur épais; et dans l'endroit où s'ouvre la porte, il y a onze pierres dont chacune a vingt coudées de large. Je suis entré dans cette pyramide; à l'intérieur, il y a une grande salle en coupole, carrée à la base et circulaire à la partie supérieure. Au milieu de cette salle, il y a un puits dont la profondeur est de dix coudées. Cette salle est carrée. Quand un homme descend dans ce puits, il trouve sur chaque face de ce puits carré une porte qui aboutit à une grande habitation — une salle dans laquelle il y a des hommes morts qui sont couverts de nombreux linceuls, plus de cent étoffes sur chacun d'eux. Ces étoffes ont été consumées par la longueur du temps et sont devenues noires. Ces morts ont des corps pareils aux nôtres; ils ne sont pas [très] grands. On dit qu'ils ont été déposés là à l'époque d'Idrīs — sur lui soit le salut! — pour garantir leur corps contre le déluge qui survint après eux, au temps de Noé — sur lui soit le salut! — Rien n'est tombé ni de leur

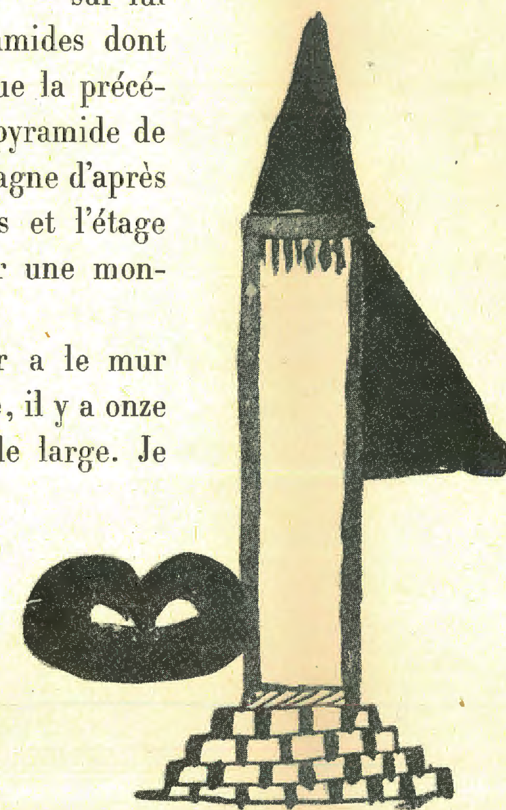


Fig. 2. — L'obélisque d'Héliopolis d'après le Ms. 2168 de Paris, folio 19 recto.

(1) Cf. Maḳrīzī, éd. G. Wiet, t. II, p. 310, l. 8 et suiv.; et les auteurs cités; F.-L. Norden, éd. Langlès, t. III, p. 303 et suiv.; ʿAbd al-Laṭīf, p. 217-218.

(2) Cf. Maḳrīzī, éd. G. Wiet, t. II, p. 130, l. 10 et suiv.

(3) J'ai édité inexactement هيدوم d'après tous les manuscrits de Paris et il faut, au contraire, lire ميدوم avec le manuscrit d'Alger. Cf. Ahmed bey Kamal, *Livre des perles enfouies et du mystère précieux au sujet des indications des cachettes, des trouvailles et des trésors*, trad., Le Caire, in-4°, 1907, p. 120 et 121.

(4) Manque.

corps ni de leur chevelure. Il n'y a point parmi eux de vieillards ni personne dont les cheveux soient blancs, ni qui ait absolument aucun cheveu blanc. Leurs corps sont très nombreux et résistants. Un homme est incapable de détacher un seul de leurs membres; mais ils sont devenus aussi légers que

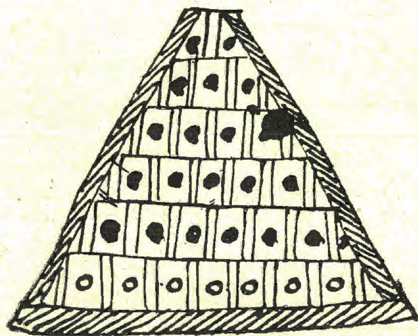


Fig. 3. — Pyramide, d'après le Ms. 2168 de Paris, folio 19 verso.

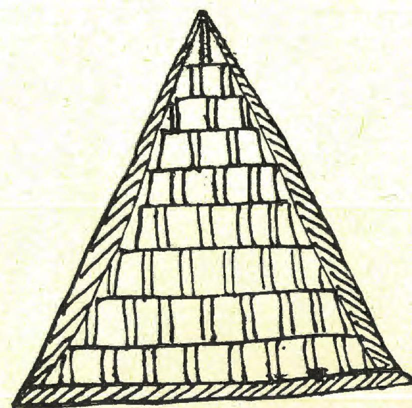


Fig. 4. — Pyramide, d'après le Ms. 2168 de Paris, folio 20 recto.

des fétus de paille, par la longueur du temps. Une particularité de la terre d'Égypte, c'est que les morts sous terre n'éprouvent de dommage de la part d'aucun animal.

Dans ce puits, il y a quatre chambres remplies de corps de morts et, dans ce puits, sur chaque face de son carré, on pénètre dans l'une de ces chambres; et l'on y voit des chauves-souris en quantité innombrable. On n'entre dans cette chambre qu'avec des torches faites de bitume et d'herbes sèches que l'on réunit en faisceau en forme de chandelle et on y allume le feu à cause des chauves-souris, car si l'on entre avec des chandelles et des lampes, les chauves-souris les éteignent avec leurs ailes tant elles sont nombreuses : elles se jettent sur la flamme et l'éteignent.

Les Égyptiens enterraient aussi tous les animaux dans le sable. J'ai trouvé, un jour, des étoffes nombreuses enroulées en un paquet de plus de cent coudées. Ces étoffes étaient consumées par le grand nombre d'années qu'elles avaient. J'ai enlevé ces étoffes brûlées jusqu'à ce qu'apparaissent au-dessous d'elles des fragments d'étoffes en bon état, solides, blanches, en coton, pareilles à des bandeaux de tête portant des marques de soie rouge et, à l'intérieur, il y avait une huppe morte; de son plumage et de son corps, rien ne s'était dispersé. Il semblait qu'elle venait de mourir à l'instant.

Dans la salle voûtée qui est dans la pyramide, il y a une porte qui aboutit à un endroit élevé. Cette porte est à un passage par lequel l'eau coule pour tomber sur le moulin. Cet endroit est haut, tel qu'on n'en saurait voir de plus élevé; et il n'y a pas d'escalier. La largeur est de cinq empans ou environ. On dit qu'on y monta à l'époque d'Al-Ma'mūn et qu'on y parvint à une petite salle voûtée. On y trouva une statue d'homme en pierre verte semblable à la malachite. On apporta cette statue à Al-Ma'mūn. On la trouva fermée par un couvercle comme un écritoire. On l'ouvrit et on y trouva le corps d'un homme couvert d'une cotte de mailles d'or, ornée de toutes sortes de pierreries. Sur sa poitrine, se trouvait un fourreau de sabre d'un prix inappréciable. A sa tête, un rubis de la grosseur d'un œuf de poule brillait comme une lampe ou comme la flamme d'un feu. Al-Ma'mūn prit le rubis et dit : « Ceci vaut mieux que tout l'impôt du monde pendant mille ans ». Et j'ai vu la boîte dont on a tiré ce mort, déposée à la porte du palais royal de Miṣr qui est la demeure du sultan régnant en l'année 511.

VII. — IḪMĪM.

Dans la Haute-Égypte, il y a une ville appelée Iḫmīm. Iḫmīm était le frère du roi d'Égypte fils d'Al-Ḳobṭ fils de Ḥām. Il bâtit une ville à laquelle on donna son nom et qui s'appelle par conséquent : Iḫmīm. Elle fait partie des merveilles du monde[1]. Elle était construite en pierre de taille et avait quatre portes. Quand on entrait par une de ses portes, on trouvait une grande chambre carrée construite en pierre taillée et qui avait quatre portes. Par quelque porte que l'on sortît, on trouvait une chambre semblable à celle-là, ayant aussi quatre portes. On sortait de chambre en chambre. Il y avait des milliers de chambres obscures où n'entrait ni soleil ni lune; on n'y voyait aucun endroit par où pénétrait de la lumière, sauf par la porte par laquelle on entrait pour sortir vers la ville. Et les gens n'y pénétraient qu'avec les habitants de cette région qui savaient comment en sortir et y entrer parce qu'ils y étaient entrés bien des fois. Ils ont avec eux des torches, des lampes et du feu. On monte par endroits des degrés dans ces murs et ainsi on parvient à d'autres chambres comme des chambres hautes situées au-dessus des chambres précédentes, ayant même forme, dimension, largeur et longueur. Elles sont inhabitées et l'on ne sait pourquoi elles ont été construites. Et Allah est le plus savant[2].

[1] Cf. Maḳrīzī, éd. G. Wiet, t. IV, p. 138, n. 18.

[2] Sur Iḫmīm, cf. J. Maspero et G. Wiet, *Matériaux*, p. 6-7 et les auteurs cités.

J'ai vu, dans le palais du pharaon de Moïse[1], une grande chambre faite d'une seule pierre verte de la couleur du myrte, où se trouve la représentation des sphères et des astres, telle qu'on n'a jamais vu une merveille plus belle[2].

[1] Cf. Maḳrīzī, éd. G. Wiet, t. III, p. 29, l. 4-6.

[2] Mon ami Gaudefroy-Demombynes a eu l'extrême obligeance de m'aider pour la traduction de ce texte qui est tout à fait médiocre. Je lui en adresse ici mes vifs remerciements.

DIE AUFFINDUNG VON BAWIT

UND DER

IRANISCHE EINSCHLAG IN DER KLOSTERKUNST

AEGYPTENS

(mit zwei Tafeln)

VON

JOSEF STRZYGOWSKI.

Es war bei meinem zweiten Aufenthalte in Aegypten, Winter 1899/1900, als ich vom Service des Antiquités (Gaston Maspero) eingeladen wurde, den Teil «Koptische Kunst» für den *Catalogue général du Musée du Caire* zu bearbeiten. Damals kam mir zum ersten Male zum Bewusstsein, es müsse einen grossen Kunstkreis gegeben haben, der weder altorientalisch, noch griechisch-römisch oder byzantinisch, noch auch später islamisch war, sondern selbständig neben allen diesen Kreisen bestand und gerade in Aegypten entscheidende Bedeutung gewann : der iranische. Er ist nicht ohne weiteres zu verwechseln mit dem persischen am Hofe der Achämeniden bis Sasaniden, sondern war eine grosse volkstümliche Bewegung, die für Asien in Glaubensfragen ähnlich führend wurde, wie rein künstlerisch genommen das alte, voralexandrinische Hellas für Europa. Einige Jahre später als 1904 mein Catalogueteil erschien, habe ich dieser Erkenntnis gleichzeitig in meinem «Mschatta» Ausdruck gegeben; sie durchzieht alle meine späteren Arbeiten und ist dann nur überholt worden durch die gerade von Iran aus aufgezwungene Wendung meiner Arbeit nach dem Norden Europas. Erst das sog. Indogermanische macht verständlich, wie Iran neben Hellas und Indien zu so grosser seelischer Bedeutung gelangt sein kann. In alle diese Fragen habe ich von Aegypten aus den Weg gefunden. Ich gedenke daher dankbar Gaston Masperos, der mir den gründlichen Verkehr mit den koptischen Denkmälern ermöglichte und meines Freundes Max van Berchem, der durch seine Inschriftforschungen einen sicheren Weg in die islamische Denkmälerwelt eröffnete.

Ich möchte heute einen Aufsatz über Bawit veröffentlichen, den ich 1902 schrieb. Er blieb liegen, weil ich mich mit den Herren Somers-Clarke und Herz-Pascha zu einem zusammenfassenden Werk über die koptische und frühislamische Kunst Aegyptens vereinigt hatte, das unter dem Schutze des Comité de conservation des Monuments de l'Art arabe herauskommen sollte. Diese Vereinbarung wurde nicht gehalten und so ist meine jahrelange Arbeit in Aegypten Stückwerk geblieben. Der vorliegende Aufsatz hat vielleicht deshalb Wert, weil er den Zustand von «Bawit» vor den französischen Ausgrabungen gibt. Bawit selbst aber stellt, seit Crum und ich nachwiesen, dass es sich um das Apollokloster handle, die entscheidende Ausgrabung dar, die den Weg zu einem Sonderstudium der für die Entwicklung der aegyptischen Kunst entscheidenden Bewegung, der Klosterkunst öffnete. Ich hätte diese Tatsache längst ausgesprochen, wenn ich mein Werk hätte vollenden können. Das Fehlen einer solchen grundlegenden Arbeit über die koptische und frühislamische Kunst Aegyptens macht sich seither immer wieder geltend und ich würde heute noch auf den alten Plan zurückgreifen, wenn ich Gelegenheit hätte, für längere Zeit nach Aegypten zurückzukehren. Ich hoffte, das würde mit der zweiten Auflage meines Catalogueteiles, der längst vergriffen ist, möglich werden; leider hat sich diese Erwartung nicht erfüllt und mein Manuscript liegt daher noch immer zwecklos herum. Ich selbst fand von Aegypten aus durch Mschatta einen Arbeitsweg, der fruchtbarer wurde als ich ihn je in Aegypten selbst hätte einschlagen können. Er war auch schon deshalb notwendig, um verstehen zu können, was in Aegypten in koptischer und frühislamischer Zeit vorging. Ohne genauere Kenntnis Asiens, vor allem der Kunst des mazdaistischen Iran, kommt man bei Bearbeitung der Denkmäler aus dieser Zeit Aegyptens nur zu Fehlschlüssen, wie die neuesten Arbeiten von Duthuit über die koptische und von Creswell über die frühislamische Kunst belegen.

Als ich zuerst in den neunziger Jahren in Aegypten arbeitete, wusste man noch nicht viel von der Klosterkunst. Ich war in Sohag und Assuan darauf aufmerksam geworden, die bahnbrechenden Ausgrabungen kamen erst nach 1900. Vorher lagen nur die Ausgrabungen von Ahnas, d. h. einer Stadt vor[1]; man konnte nicht ahnen, dass es die Klöster gewesen seien, die diese reiche Ausstattung der Bauten mit Schmuck aus Asien mitgebracht haben dürften. Die Entscheidung trat erst mit den Ausgrabungen von Bawit und Saqqara, d. h. des Apollo- und Jeremiasklosters[2] ein. Da ich an der Auffindung von Bawit

[1] Vgl. zuletzt Monneret de Villard, *La scultura ad Ahnas*, 1923.

[2] Quibell, *Excavations at Saqqara*, 1909.

mit beteiligt bin, so nehme ich diesen Ort als Stichprobe für die nachfolgende Schlussfolgerung[1].

Als ich Ende Oktober 1900 die koptische Abteilung des Museums in Gise betrat, wurde meine Aufmerksamkeit gefesselt durch eine Reihe von Holzskulpturen, die zur Zeit meines ersten Aufenthaltes 1894/5 noch nicht in der Sammlung waren. Sie trugen alle die gleiche Aufschrift «Baouit 3.11.98». In ihnen war dem Museum eine Gruppe zugewachsen, die neben jener der koptischen Grabsteine, deren Sammlung Maspero veranlasst hatte, und der von Naville in Ahnas ausgegrabenen Architekturstücke als ein geschlossenes Kunstphänomen dritter Art auftrat. Diese Gruppe musste das Interesse eines Historikers in höchstem Masse in Anspruch nehmen, der in Aegypten nach Oasen in der Wüste unserer Kenntnisse von der Kunst in spätrömisch-christlich-frühislamischer Zeit suchte. Ich ging den Spuren dieser Holzsachen nach und erfuhr, dass Herr Clédat von der französischen Schule in der Nähe von Bawit, in Meir, grabe und mir am besten Auskunft über den Ort würde geben können.

Clédat nun wusste von Schutthügeln zu erzählen, in denen Mauern mit Malereien zu Tage traten und konnte mir die Photographie zweier Steinpfeiler im Besitze des Dorfschulzen zeigen, die meine Spannung, diesen Dingen an Ort und Stelle nachzugehen, auf das Höchste steigerten. Ich kam jedoch infolge grösserer Arbeiten erst am 27. Februar 1901 dazu, den Ort aufzusuchen und fand, dass die Bauern der Umgebung dort unter der Aufsicht der Gafire des Service des Antiquités einen schwungvollen Abbau der Hügel zur Gewinnung von Dünger betrieben. Von ihnen freigelegt, fand ich eine Menge beachtenswerter Mauergruppen, vereinzelt auch Malereien. Die Kleinfunde wurden offenbar verschleppt und in den Handel gebracht. Nur die grösseren Stücke, die nicht gut zu verstecken waren, mochten den Gafiren übergeben werden; aber davon bekam ich nichts zu sehen.

Als ich vor dem Betreten dieser Schutthügel durch das Nezlet Bawit kam, entdeckte ich beim Abreiten der Strassen, dass der Eingang zur Moschee des Ortes mit altchristlichen Steinarbeiten geschmückt war. Dadurch aufmerksam gemacht, fand ich den gleichen Schmuck auch an der Moschee des eigentlichen Dorfes Bawit und kam so, angenehm überrascht, auf dem Wege nach Norden weiterreitend, nach dem Dorfe Daschlug, wo meiner der Lohn für alle Mühe meiner zweiten Studienreise nach Aegypten harrte : an der Moschee

[1] Vgl. auch Antinoë-Bawit, in der *Beilage zur Münchener Allg. Zeitung*, 1903, Nr. 2206, S. 493 f.

dieses Ortes fand ich das gesuchte Bild der altchristlichen Kunst des Niltales in prachtvoll wirksamen architektonischen Schmuckstücken aufgerichtet. Es erübrigte nur noch die aus Bawit stammenden und bis dahin unbeachteten Graffiti des Gise-Museums wissenschaftlich auszubeuten und ich konnte, wenn ich alles zusammenfasste, hoffen, in der erstrebten Aufdeckung der christlichen Kunst Aegyptens einen wesentlichen Schritt vorwärts zu kommen. Ich sandte die von Emil Brugsch hergestellten Photographien der Graffiti des Museums an E. W. Crum, der mir im Anschluss an seine Katalogsarbeiten in erster Linie berufen schien, die Inschriften zu übernehmen und erhielt Copien, die Herr Lacau von der französischen Schule vor den Originalen mit peinlicher Gewissenhaftigkeit nachprüfte und ergänzte. So kam die Redaktion der Texte, die Crum für seine Studien benützte, zu Stande und wir entdeckten auf diese Art das Apollokloster von Bawit[1]. Gern hätte ich in den Schutthügeln von Bawit gegraben. Doch sah Maspero Bawit als zur Grabungssphäre der Franzosen in Meir gehörig an. Es wurde mir nicht einmal erlaubt, einen der beiden Steinpfeiler für Berlin zu erwerben. Sie sind dann in den Louvre gegangen, die Grabungen aber seit 1901/2 von Clédat durchgeführt worden. Er hat darüber fortlaufend im *Bulletin de l'Institut franç. d'Arch. orientale*, Bd. I f. (Vgl. auch *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*) berichtet.

1. DIE SCHUTTHÜGEL VON BAWIT.

Aegypten birgt ungeheure, ungeahnte Schätze altchristlicher Kunst. Wie die Umstände jetzt (1902) liegen, werden wir folgende Mittelpunkte annehmen dürfen : 1. Sakkara, 2. das Fajum bis hinüber nach dem am Nilrande liegenden Ahnas, 3. die ertragreichste Gruppe um das alte Antinoë herum, 4. die Gegend von Siut, 5. die jenige von Sohag-Achmim, 6. die von Kene bis Esne reichende Landschaft von Theben, 7. die Gegend von Assuan, 8. das eigentliche Nubien. Ausserhalb dieser im Niltale gelegenen Gebiete ferner die Natronklöster, die Klöster am roten Meere und die Denkmäler der Oase el-Charge.

Diese Studie führt nach dem dritten der angeführten Zentren, nach der Gegend von Antinoë. Sie ist das Feld, wo einst Karl Schmidt und neuerdings Alfred Gayet auf christliche Reste, in erster Linie nach Stoffen gegraben haben. Gegenüber, am westlichen Nilufer liegt Aschmunein, das alte Hermupolis, woher die schöne Holzskulptur des Berliner Museums rührt, den Glaubenssieg darstellend; daneben Tanis, das heutige Tune. Hält man sich nun von diesen beiden berühmten Orten aus südlich am Wüstenrande, so gelangt man nach den Dörfern, bei denen die Schutthügel von Bawit liegen. Ich kam dahin auf dem kürzesten Wege, von Derut aus, einer Bahnstation, die südlich von dem Zentrum des Antikenhandels dieser ganzen Gegend, von Melawi el-Arisch liegt. Ich ritt von Derut um 6 h. 50 morgens ab, war um 7 h. 03 in Benum, um 7 h. 20 in Biblas, um 7 h. 52 in Kudije und um 8 h. 15 im Nezlet Bawit. Von dort ist es eine halbe Stunde nach dem Beled Bawit, bei dem unmittelbar die Hügel liegen. Zurück ritt ich über Daschlug, das 15 Minuten entfernt von Bawit ist, in weiteren 15 Minuten nach Sa'ud und dann in etwas mehr als einer Stunde nach Derut.

Die Schutthügel von Bawit beginnen da, wo das Kulturland aufhört, und erstrecken sich anscheinend bis an die Höhen des Talrandes. Es sind nicht eigentliche Koms[2], d. h. Abfallhügel um eine alte Stadt herum, sondern die Ruinenhügel einer Niederlassung selbst, u. z. w. liegen die Gebäude nach der Nilseite, die Gräber nach dem Gebirge zu. Den von den grabenden Sebahin aufsteigenden Staubwolken nachgehend, stiess ich von Südosten kommend zunächst auf eine halbrunde nach Süden gerichtete Apsis von 3 und 5 m Breite aus Luftziegeln mit Kalkbewurf erbaut, davor ein 4.10 breiter Raum mit anschliessenden Kammern, alles noch halb im Sande. Ausserhalb der Apsis zwei Säulenstümpfe von Kalkstein, einer rund mit aufgemaltem, rotem Kreuz, der andere polygonal. Nordwestlich davon in 4 m Entfernung traten andere Mauerzüge hervor, wieder mit einer Apsis im Süden. Die interessanteste Ruine dieser Gruppe lag 30 Schritt östlich von der zuerst genannten Apsis, ein Raum mit kleinen Nischen ähnlich den römischen Columbarien. Drei von diesen Nischen an der SW Ecke sind rund, die vierte an der Wand gegenüber viereckig. Gleich über ihnen ist die Mauer zerstört. In sie greift nur über eine schräg ansteigende, viereckige Oeffnung an der südlichen Schlusswand, vielleicht ein Fenster. Knapp unter diesen Oeffnungen läuft ringsum eine Inschrift hin, rot auf den weissen Grund geschrieben und begleitet von einfachen Ornamenten : Rauten mit Punkten, Bandverschlingungen u. ä.

Weiter nördlich hat eine ganze Gesellschaft von Sebahin ca 8 m tief gegraben. Als ich da war, lagen allerhand Mauerzüge zu Tage und an der Südseite an eine Quermauer anschliessend zwei Rundbogen, die ein Randprofil in Stuck

[1] *Zeitschrift für ägyptische Sprache* XL S. 60 f. und Catalogue «Koptische Kunst», S. 117 f.

[2] Vgl. den 1. Bericht von Clédat.

hatten und rot angestrichen waren (Taf. I, Abb. 1). Die tief aus dem festgewordenen Sande ausgehobenen Ruinen waren aus Luftziegeln erbaut; westlich schlossen andere Räume an; dort sah ich auch das Kapitell eines Türpfostens liegen, das an den rechteckigen Stein von 0 m 27 Länge und 0 m 75 Höhe rechts angearbeitet war. Er zeigte korinthische Formen, ohne Lappenschnitt[1].

Noch weiter nördlich und dem Tale zu fand ich Massen von Mauerzügen und hier u. a. zwei im Eck aneinanderstossende Mauern, die mit Malereien bedeckt waren (Taf. I, Abb. 2). Diese beginnen nicht in genau gleicher Höhe. An der Westwand sieht man unten das in der koptischen Malerei mit so grosser Vorliebe angewendete Bandornament, wie sich zwei Bänder im Linienzuge des Schlusshakens und eines Fragezeichens durchschlingen. Die Bänder sind gelb mit einem roten und schwarzen Rand auf schwarzem Grunde gemalt. Darüber auf grünem Grund in zwei in der Achsenrichtung verschlungenen Kreisen Büsten von bärtigen Heiligen auf weissem Grund. Die Figuren sind gelb vorgezeichnet, haben gelb, rot und schwarz gestreifte Nimben und sind arg zerstört. An der Nordwand schlingen sich unten zwei Wellenbänder am Rande durch getrennt stehende Kreise auf schwarzem Grund, jedes Band, schwarz, gelb, weiss und rot gestreift. Darüber werden, noch 0 m 40 hoch erhalten, gegenständig Pfauen sichtbar, die heute noch auf gelber Untermalung erscheinen. Beide Bildfelder scheinen Lünettenform gehabt zu haben, unter ihnen bemerkt man an den Wänden allerhand rote Graffiti.

Ich hatte von den Ruinen den Gesamteindruck, dass sie die durch Sand hochverwehten Trümmer eines grösseren Ortes darstellen, dessen Ausgrabung sehr teuer käme, weil die bisweilen ganz harten Füllmassen stellenweise über 10 m hoch liegen.

So wenig Architektur-Schmuckstücke ich bei meinem Rundgange durch die Schutthügel auch fand, so sind deren hier doch in Massen gefunden worden. Früher, als das Interesse für Trümmer der christlichen Zeit noch nicht rege war, nahmen die Fellachen die Funde mit in die benachbarten Dörfer und schmückten damit ihre Häuser und vor allem, wie wir sehen werden, die Moscheen. Als aber im J. 1898 die Gruppe von Holzornamenten in das Gisemuseum gebracht wurde, da begann man wohl, auf den Wert aufmerksam gemacht, mit den Kleinfunden Handel zu treiben, die Gafire können das kaum verhindern. Ich habe wenigstens aus der Gegend von Aschmunein, wie es gewöhnlich bei den Händlern heisst, stammende, über Mallawi kommende

[1] Vgl. meinen Catalogue Nr. 7374 f.

Holzsachen und Bronzen für Berlin gekauft, die zweifellos aus Bawit stammen. Das beweisen die Inschriften. Indem ich an die topographische Beschreibung der mir bekannt gewordenen Fundstücke aus Bawit — aus der Zeit vor den Ausgrabungen — gehe, müsste ich mit jenen Holzsachen im Gisemuseum beginnen, die zuerst meine Aufmerksamkeit auf den Ort lenkten. Doch habe ich dies in meinem Teile des Catalogue général unter Nr. 8800-8805 so ausführlich besorgt, dass ich mich hier auf die übrigen, am Orte verbliebenen Stücke beschränken kann.

2. DIE SKULPTUREN AN DER ALI-MOSCHEE VON DASCHLUG.

Daschlug ist ein enges Dorf von unendlicher Ausdehnung. Ungefähr in der Mitte liegt die Gama Ali, ein moderner Bau, der nur durch die daran wiederverwendeten Schmuckstücke aus altchristlichen Ruinen Wert bekommt. Die Moschee besteht aus einem quadratischen Raume, der durch zwei parallel zur Kiblawand laufende Reihen von gemauerten Säulen gegliedert und von einem flachen Holzdache überdeckt ist. Die innere Einrichtung ist sehr dürftig, der Mimbar ist ein niedriger Aufbau aus Luftziegeln, den einzigen Schmuck bilden zwei zur Seite der Kibla eingemauerte Steinpfosten, an die mit Mäandern überzogene Halbsäulen und korinthische Kapitelle angearbeitet sind. Sie stammen aus christlicher Zeit. Der Hauptschmuck der Moschee ist auf ihre Fassade um die Eingangstür herum (A) und auf die auf die Strasse gehende Hoftür (B) verwendet, viele Schmucktrümmer sind dann auch noch sonst im Hofe (C) verbaut.

A. *Die Fassade der Moschee.* — Die Umfassungsmauern der Moschee bestehen aus Luftziegeln, nur die linke Seite der Kiblawand, u. zw. etwa die Hälfte 5 m 58 ist aus Steinquadern aufgerichtet (Taf. I, Abb. 3). Diese sind fast durchgehends 0 m 74 × 0 m 40 gross und zeigen vereinzelt alte Klammerlöcher. Zwischen ihnen sind oben und unten Fragmente von Ornamenten in Kalkstein verbaut. Nur die Lünette, welche die 0 m 90 breite Türfüllung krönt, macht einen durchaus organischen Eindruck. Sie springt in der Breite von 1 m 70 ein, wird von Pilasterkapitellen und einem Rundbogen umzogen und ist im Felde geschmückt mit einem die Fläche füllenden geometrischen Muster[1]. Zwischen die Steine dieser Krönung und die Türöffnung schiebt

[1] Eine Einzelaufnahme in meinem «Amida» S. 155.

sich ein Türsturz aus Holz, der eingeritzt folgende, von Moritz nach meinen Aufnahmen gelesene und übersetzte Inschrift trägt :

1 بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه

2 وسلم نصر من الله وفتح قريب وبشر المؤمنين يا محمد ؟ . . . . .

3 بنوا هذا الجامع على حسين بن عثمان بن اسكندر بن . . . . . بن خاطر بن . . . . . بن عبد الجيد (1)

بحق النصف سنه ١٢٧٧ بحق النصف

1. Im Namen Gottes des Allbarmherzigen! Es segne Gott unsern Herrn Muhammed und seine Familie und Gefährten

2. Und Heil (über ihn). Sieg kommt von Gott und Eroberung ist nahe und (Gott) gebe frohe Botschaft den Gläubigen. . . . .

3. Gebaut haben diese Moschee Ali Hussein Sohn des Osman (und) Iskandar Sohn des Sohnes des Châtir Sohnes des. . . . .

Jeder zur Hälfte av. (d. h.) 1277 Jeder zur Hälfte.

Das Jahr 1277 entspricht dem J. 1860/1 n. Chr., die Moschee ist also knapp 40 Jahre alt. Als man die Quadern den Ruinen entnahm, müssen dieselben noch so hoch aufrecht gestanden haben, dass man die gesamte Türkrönung tale quale übertragen konnte. Es fehlt daran kein Stein und das wäre sicherlich der Fall, wenn der aus Keilsteinen zusammengesetzte Bogen oder auch nur das aus vier Steinen bestehende Innenfeld bereits auseinander gefallen gewesen wäre (Taf. I, Abb. 4).

B. An der *Tür des Vorhofes* macht man dieselbe Beobachtung (Taf. II, Abb. 1). Auch hier ist die Türlünette ein einheitliches Ganze, wenn auch vielleicht einzelne Keilsteine beim Uebertragen verwechselt worden sind (2). Auch hier liegt das Innenfeld vertieft innerhalb eines rundbogigen Rankenfrieses, der auf korintischen Pilasterkapitellen ruht. Man sieht ein halbrundes Feld ausgespart, worin ein Reiter in einem von zwei Engeln getragenen Medaillon erscheint. Ringsum ein flächenfüllendes Muster von Achteck und Kreuz, dann ein Blätterstab. Dieser wieder durch einen Holzbalken gegen die Tür abgeschlossene Bogen ist in voller Breite von anderen Quadern umschlossen, die da und dort an die Vorderseite Ornamente gearbeitet zeigen. Mit Vorliebe ist neben anderen geometrischen Motiven der Mäander verwendet. Die Tür bildet in einer Breite von ca 2 m 70 die Ecke der sonst aus Luftziegeln erbauten Hofmauer,

(1) Oder عبد الحميد ?

(2) Wiederholt von mir veröffentlicht, so «Amida» S. 153, Catalogue S. 105, *Z. f. Ägypt. Sprache*, XL.

welche der Kiblawand gegenüber liegt. Man hat also, wenn man der Moschee naht, zuerst den Anblick dieser Hoftür und sieht dann, eintretend, die Fassade vor sich.

C. Eine dritte Gruppe von ornamentierten Quadern liegt im Hofe herum oder ist bei den ihn umschliessenden Bauten verwendet worden. Zunächst stösst unmittelbar an die Moschee eine Schule. Den Zugang dazu vermittelt ein Bogen (Taf. II, Abb. 2), der schräg an die Ecke der Steinfassade anstösst und an derselben Terrasse liegt, die vor die ganze Fassade als Betplatz gelegt ist. Ueber dem Ziegelbogen dieses Schuleinganges sind eine Reihe von Steinblöcken mit geometrischen Ornamenten gelegt. Vor allem verdient Beachtung ein grosser Stein über der Mitte des Bogens, der inmitten eines Mäanders ein Kreuz in einem Kreise zeigt.

An die Schule stossen, den Hof in ihrer Reihe abschliessend, Waschplätze und Aborte, im rechten Winkel daran zieht sich, die Strassenwand bis zum Hoftore entlang, eine Bank, die zum Waschen der Füsse eingerichtet ist. In der Ecke zwischen dieser Bank und den Aborten ein Brunnen. An diesen Bauwerken findet man mehrere Quadern mit demselben Ornament verbaut, es sind Stücke jenes grossen Rankenfrieses, wovon ein Stück in der Abbildung 3 (Taf. I) links neben der Fassadentür erscheint. Die Blattwedel rollen sich darin zu ganzen Rädern ein. Ein solches Stück liegt auch im Hofe am Boden. Endlich wäre noch zu erwähnen, eine an eine Quader angearbeitete Halbsäule, die in der Erde steckt und einen tief unterschnittenen Mäander als flächenfüllendes Ornament zeigt.

Die Streifereien im Dorfe Daschlug hatten manchen Erfolg. Im Hause des Schech el-beled fand ich als Türsturz im inneren Hofe einen Rankenfries mit gefiederten grossen Blättern und Früchten, an einem Hause unterwegs ein Friesstück mit Rosetten in einem Mäander an der Schräge, darunter Eierstab und Blattreste. Das Hauptinteresse verdient ein unfern der Moschee an der südwestlichen Ecke des nördlichen Teiles von Daschlug als Wasserbecken benütztes Kapitell, das zum Teil im Boden steckt.

3. DIE SKULPTUREN IM BELED BAWIT.

Die ärmliche Moschee des Ortes hat nur einen Schmuck, das Tor, welches von der Strasse in den Vorhof führt. Es zeigt über der Türöffnung einen dreispitzigen Giebel (Taf. II, Abb. 3), der eine halbrunde Nische umschliesst, in

der man einen Adler gemeisselt sieht. Den Giebelrand entlang laufen Blätterranken, zwischen denen in der mittleren Spitze ein Dreiblatt sitzt. Dieser Giebel ruht auf einem hohen Holzbalken, der eingeschnitten die Inschrift trägt, die nach der Lesung meiner Aufnahme von Moritz lautet :

1 بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله

2 رب العالمين واصلاة[1] واسلام[2] على سيد

3 المرسلين وعلى اله وصحبه وسلم

4 نصر من الله وفتح قريب . . . . .

1. «Im Namen Gottes des Allbarmherzigen! Preis sei Gott
2. dem Herrn der Welten». Und Gebet und Heil über den Herrn
3. der Gottgesandten und über seine Familie u. Gefährten, und Segen.
4. Sieg kommt von Gott und Eroberung ist nahe. . . . .

Der Anfang (in Anführungszeichen) ist der Beginn der ersten Koransure (Fâtiha). Am Schlusse der vierten Zeile scheint sich das Datum zu befinden, nach der vorliegenden Photographie aber unleserlich.

Es ist also wohl auch nur wenige Jahrzehnte her, seit der Giebel an dieser Stelle aufgerichtet wurde. Mit ihm zugleich brachte man andere Bruchstücke von Ornamenten hierher und mauerte sie dichtgedrängt oben um den Giebel herum und unten zu Seiten der korinthischen Pilasterkapitelle ein, die den Holzbalken tragen. Es sind rechts Mäanderbildungen, links Ranken mit grossen, eingerollten Wedeln, über dem Giebel ein schräger Fries mit Blattwerk u. dgl. mehr.

Das Dorf Bawit steckt aber auch sonst voll von Bruchstücken dieser schönen Steinornamentik. Die unmittelbare Nähe der Schutthügel mochte die Bewohner veranlasst haben, die Fundstücke herunterzuschleppen und als Schmuck an ihren Hausfassaden einzumauern. So sah ich über der Tür des Hauses von Ali Abdel Aal gleich beim mittleren Südeingang des Dorfes eine Inschrift :

ΠΙ
ΠΑ
ΜΝΦ
ΜÏ▒Α
ΝΑΜΝ
ⲱC

und darunter einen Rundstab mit verschlungenen Blattranken. Denselben Fries dann nochmals an einem anderen Hause.

(1) Statt الصلاة. — (2) Statt والسلام.

Das Haus des Mohamed oder Abdallah Mirgian gleich am Osteingang in das Dorf zeigte einen Fries mit fünf verschlungenen Kreisen in Punktornamenten nebeneinander, darin von links nach rechts in den beiden ersten Feldern das Brustbild je eines Engels, dann einen Vogel (?), dann wieder einen Engel, endlich einen Korb mit Früchten, das Ganze sehr abgestossen. Im Innern des Dorfes sach ich mehrere Ornamentsteine, so am Hause des Abu Zeid Chalil einen Fries von verschlungenen Kreisen, durchkreuzt von Diagonalen in sehr flachem und glattem Relief.

In das Innere der Häuser konnte ich leider nur in Fällen dringen, wo mir das Vorhandensein von Kunstwerken bekannt war oder die Grösse des Objekts den Eingeborenen ein Bewusstsein ihres Besitzes gegeben hatte; denn zumeist sehen sie diese Sachen gar nicht. Clédat hat bereits die beiden Steinpfeiler im Hause des Omda beschrieben. Sie standen dem Hauseingange gegenüber zu Seiten einer Flachnische als deren Eckpfeiler, man konnte sie also nur von zwei Seiten sehen. Sie sind jetzt im Besitze des Institut français d'Archéologie orientale.

Im Hause des Duan Massaud Said an der Nordwestecke des Dorfes fand ich ein Riesenkapitell versteckt im Boden steckend. Es ist einem zweiten im benachbarten Dorfe Daschlug sehr ähnlich. Als ich nach diesem Hause um das Dorf herum ging, stiess ich an der Nordseite auf einen Brunnen, neben dem ein mächtiger fast quadratischer Stein von 1 m 44 Seitenlänge und 0 m 27 Höhe lag, der unten einen 0 m 26 hohen konischen Ansatz hatte, von oben her aber 0 m 42 tief ausgehöhlt war. Diese Höhlung hatte nach einer Seite einen Abschluss. Auf der Kante nach der Nordseite zu las ich zu Seiten eines auf vertieftem Grunde in einem Kreise stehenden Kreuzes die gut eingegrabene Inschrift, die in meinem Kataloge S. 120 unter A veröffentlicht ist (Klosteroekonom Pihêu).

4. DIE SKULPTUREN IM NEZLET BAWIT.

Im Nezlet Bawit fand ich lediglich das Portal der Moschee und den Träger des Daches im Innern derselben mit alten Ornamentblöcken geschmückt, was freilich nicht besagen will, dass in dem Häuserhaufen noch manches wertvolle Stück verborgen liegt.

Die Gama ist ein kleines, elendes Bauwerk. Vier Mauern im Quadrat etwa stehend, ein Strohdach über der Hälfte nach der Kibla zu getragen von einer

niedrigen Säule in der Mitte und zwei Ziegelbogen, die davon nach den Seitenmauern ausgehen. Die Mittelsäule nun trägt ein grosses korinthisches Kalksteinkapitell, das an einer Seite flach und unbearbeitet ist, also vielleicht ursprünglich als Abschluss eines Türpfostens verwendet war.

Weit interessanter ist der Schmuck des Eingangsportals (Taf. II, Abb. 4)[1]. Hier ist wieder der Ornamentrahmen einer Türlünette übertragen. Das Innenfeld fehlt und auch der Rahmen ist nicht vollständig, er hat heute überhöhte Form, die dadurch entstand, dass man einzelne Keilsteine wegliess und die übrigen fast im Spitzbogen aneinanderschob. Zwei von den Keilsteinen des inneren, aus einer Blattranke mit Früchten bestehenden Frieses sind seitlich eingemauert u. zw. links der Schlusstein mit einem Kreuz. Auch von dem vorspringenden Aussenrand sind noch Keilsteine da. Dazu kommt an der linken Seite das alte korinthische Pilasterkapitell und über dem Holzbalken der Tür der Rest eines Frieses von verschlungenen Blättern.

* * *

Mit der Auffindung des Apolloklosters in Bawit war der Forschung über die christliche Denkmälerwelt Aegyptens eine ganz neue Wendung gegeben; damit trat die Klosterkunst durch reiche architektonische und Schmuckformen weitaus in den Vordergrund und die noch erhaltenen Klöster erhielten erst durch diese bald von Saqqara aus ergänzten Ausgrabungen von Bawit führende Bedeutung.

Zunächst fällt doch, wenn wir die ganze Gruppe überblicken, sehr auf, dass die Moslim Stücke des Kirchenschmuckes ohne Weiteres — höchstens dass sie den vereinzelten menschlichen Gestalten den Kopf abschlugen — für ihre Zwecke als Türschmuck verwenden konnten. Es muss also wohl ein innerer Wesenseinklang zwischen der «koptischen» Klosterkunst und der Kunst des erst in Iran zur vollen Ausbildung gelangten Islam bestanden haben. Er liegt, wie ich gedrängt werde anzunehmen, darin, dass schon die altchristliche Kunst Syriens und Aegyptens Züge der mazdaistischen Bauausstattung übernommen hätte, Syrien vornehmlich das den ganzen Bau, alle Fenster und Türen umziehende profilierte Band[2], Aegypten aber eine Ausstattung, wie wir sie in dieser reichen Art kaum von Armenien her zu erschliessen vermögen, wo Zahnschnitt

[1] Eine Abbildung in dem Aufsatze «Persischer Hellenismus in christlicher Zierkunst», *Repertorium für Kunstwissenschaft* XLI, S. 134, wo auch andere Abbildungen von Bawit.

[2] Vgl. *L'Art prim. chrét. de la Syrie.*

und Bandgeflecht verwendet wurden — mit Ausnahme eines einzigen Baues, einer Kirche die als ausgesprochen reich mazdaistisch ausgestattet gelten kann : Achthamar im Vansee von 915-924, vornehmlich im Aeusseren[1]. Wir können nur vermuten, dass es Feuertempel oder gar schon in Iran mazdaistische Klöster gegeben habe, die ähnlich auch im Aussenbau mit solchen Zieraten ausgestattet waren. Sie sind selten erhalten, weil sie in Rohziegeln ausgeführt wurden. Dafür sprechen von vornherein die künstlerischen Werte, die noch in der, wie es scheint von den Klöstern ausgehenden «koptischen» Kunst seit dem 5. Jahrhundert festgehalten sein dürften.

Da ist zunächst einmal Rohstoff und Werk. Es dürfte wohl die kennzeichnende Stucktechnik bezw. z. T. die Nachahnung von farbigem Teppichschmuck sein, die in den vorgeführten Stücken aufscheint. Man ziehe immer die von Duthuit und Quibell gegebenen Einzelaufnahmen mit heran. Ich nehme natürlich alle figürlich Plastik aus; sie ist als ein Fremdes und öfter, nur abschreckend, dem Hellenismus entnommen, in die blendenden Zierate eingesprengt. In den weichen Kalkstein der Nilränder geschnitten, kommen die farbigen und nicht wie in der Antike plastischen Werte deutlicher als sonst irgendwo ausser im Mutterlande des Stucks selbst, in Iran, zur Geltung. In Aegypten sind solche Stuckarbeiten noch aus späterer Zeit im Deir es Surjani der Natronseen erhalten[2]. Man nehme alle meine Werke von der Mschattaarbeit 1904 angefangen bis zu «Asiatische Miniaturenmalerei» 1933 her, besonders auch Amida S. 153, wo ich über Bawit im Besonderen schrieb, und dann die Lambros-Festschrift, in der ich über Hellas im Mittelalter handle, und wird sich überzeugen, dass da immer und überall das Rohziegelgebiet als Ausgangspunkt dieser ursprünglich verkleidenden, in Syrien (Mschatta) wie in Aegypten in Stein übertragenen Zierkunst nachgewiesen wird. Neu ist jetzt nur, dass ich für die Einführung in Aegypten in koptischer Zeit eine bestimmte Kulturströmung ebenso verantwortlich mache, wie in islamischer Zeit die Türken seit Ahmed ibn Tulun[3].

In der Entwicklung der aegyptischen Kunst scheint mir nicht so sehr der Eintritt des Christentums als der des Klosterwesens entscheidend geworden zu sein : Wohl ist es richtig, dass das christliche Mönchtum von Aegypten ausgegangen sei, nicht aber, dass etwa das Klosterwesen an sich im Ursprunge irgend etwas mit dem Christentum oder Aegypten zu tun hätte. Das Kloster ist um

[1] Vgl. mein «Die Baukunst der Armenier» und «Asiens Bildende Kunst» beide im Register.

[2] *Oriens christianus* III, 356 f und «Asiens Bild. Kunst» Register unter Deir es Surjani.

[3] «Altai-Iran» S. 176 f., Asienwerk S. 26 f.

so viel älter als der nordische Drang zur Einsamkeit älter ist als alle Grosstadtflucht und das Aufgehen im All im Norden älter ist als alle Verehrung von Gott bezw. Göttern in Menschengestalt. Schon im Amidawerk ist wiederholt, so S. 263 und S. 380 und im Asienwerke S. 649 auf den asiatischen Ursprung der Klosterbewegung hingedeutet worden, wenn auch in christlicher Zeit dann ein Rückschlag von Aegypten aus erfolgte.

Die Bewegung, die ich also für das Aufkommen dieser Art des Zierates im christlichen Aegypten verantwortlich mache, ist eine beim Uebergange vom «Altertum» zum «Mittelalter» ganz allgemein zu beobachtende. Wie das Christentum selbst, der Mithrasdienst, der Manichäismus und schliesslich die Bilderfeindlichkeit und der Islam zieht da auch in der Bildenden Kunst schon seit hellenistischer Zeit eine breite Woge vom Osten, dem Rohziegelgebiete von Iran nach dem in Stein bauenden Mittelmeerkreise. In Aegypten im Besonderen scheint diese Bewegung noch gefördert worden zu sein durch die gleichzeitige Klosterbewegung, die mir aus indoarischem Geblüte zu stammen scheint.

Wie wir annehmen, dass die «hohe Kultur» in Aegypten aus dem Kampf der Bewohner des Niltales mit den regelmässig eintretenden Nilüberschwemmungen hervorgegangen sei und ganz übersehen, wie sehr dabei die nordischen Eroberer des Landes mithalfen, die im Kampf mit dem Winter in strenger Ordnung geschult waren, so auch, wenn wir gelten lassen, das Mönchtum sei von Aegypten ausgegangen, während es doch ursprünglich eine eurasische Einführung ist, nur freilich dort nicht wie in Aegypten mit angeregt durch die Grosstadtflucht. Vielmehr ist das, was wir Mönchtum nennen, ursprünglich die Flucht in die Einsamkeit, das ungestörte Einssein mit dem Weltenraume, wie es dem Kunstforscher am deutlichsten noch in den sog. Philosophenlandschaften der chinesischen Sungzeit entgegentritt. Die Schicksals- und Hvarenahlandschaften des Nordens bezw. Irans sind solche Versenkungen in die Grösse des Alls und nicht der Natur nachgeahmte Landschaften, wie sie unserer schalen Gegenwart geläufig sind : vielmehr sind es Sinnbilder einer Innenwelt (Mitgard), die der einsam dem Weltlaufe Nachsinnende in seiner Einbildungskraft in sich sieht. Aus solchen Voraussetzungen ist nicht erst auf indischem Boden und mit dem Buddhismus der Jogi und allmählich das Kloster entstanden. Alles weist darauf hin, dass auch dafür Iran (wie sein Rohziegelgebiet für den eigenartig verkleidenden Zierat) der Ausgangspunkt war und der Umschwung in der aegyptischen Kunst deshalb so ausserordentlich stark hervortritt, weil beide gleichzeitig sich im Nillande durchsetzten.

Man kann ein zulängliches Urteil über diese Kunstkreise nur gewinnen, wenn man nicht als Sonderforscher auf dem einen oder andern Gebiete, d. h. etwa nur über das Bauen der islamischen oder über die Bildnerei der koptischen Zeit geschichtlich arbeitet, sondern muss auf allen Gebieten vergleichend vorgehen und dabei nicht etwa nur die Mittelmeerkunst vor Augen haben, vielmehr als zweiten Ausgangspunkt den Osten und vor allem Iran aus eigener Erfahrung kennen. Man wird erst sehen, was das Kloster in der Entwicklung bedeutet bis die ersten christlichen Kirchen in Aegypten, — vor allem die grosse Kirche von Medinet Habu, die ich glücklicherweise vor der Zerstörung aufgenommen habe — genügend erforscht sind.

TEXTE DRUSE

PAR

M[gr] M. FEGHALI.

الدروز

١ — أصلهم

إجوا لسوريا حينا دخلوا العرب إليها وبعدين توغلوا في لبنان الشرقي يعني في جبل حرمون واستوطنوا هناك حتى ظهور الحاكم بأمر الله في مصر هوى أحد الخلفا الفاطميين نحو سنة أربع مية وخمسين للهجرة واتبعوا قسم من هالقبايل هودي الدعوة التي كان عم يبشر بها رسول من قبل الحاكم بأمره يدعى نشتكين الدرزي وتسموا باسمو نسبةً اليه أما إسمهم الحقيقي هوى موحدون وأما نشتكين الدرزى قد كفروه وقتلوه لانو نكث في وصايا الحاكم والدروز الموجودين في لبنان ينتسبوا الى قبيلتين يمنيين وقيسيين وعددهم اليوم في لبنان نحو خمسين ألف وستين ألف في جبل حوران المعروف في جبل الدروز.

٢ — دينهم واعتقاداتهم

نعتقد بألوهية الحاكم بأمر الله ولكن ينزه عن كل أعمال البشر يعني لا يأكل ولا يشرب ولا يمس ونعتقد كذلك بالأنبيا مثل يوحنا المعمدان لكن تحت إسم غير إسمو ومنقول ان روحو تقمصت في الجيل الذي كان فيه الحاكم بأمره وان الروح ما بتموت بل بتنتقل من جسم الى جسم آخر وفي اعتقادنا ان العمر مقدر وكل انسان بيموت بساعتو ونعتقد بخمسة أنبيا منسميهم «الخمس حدود» وهالانبيا هودي هم أرواح الفلاسفة القدم مثل افلاطون وارسطاطاليس تقمصت فيهم ونعتقد كذلك بمية واربعة وستين منسميهم الرسل. بيجتمعوا مشايخ الاجاويد أي الذين يحق لهم حضور الصلاة في الخلوة أي محل مخصوص للصلاة واجتماعهم بيكون ليلة الجمعة مساء وصباح نهار الجمعة في كل اسبوع وهذا فرض متوجب على كل درزي وعلى كل درزية ولكن لا يحق للنسا ان يحضروا في الغرفة المجتمعين فيها المشايخ بل في محل تاني بالقرب بيدخلوا اليه من باب تاني وحسب قانون الدين ان كل امرأتين بمقام رجل أي ان البنت تورث من أبوها نص ما يورث أخوها.

٣ — الزواج

عوايد الدروز مأخوذة عن العوايد الاسلامية انما الدرزي ما بيحقلو يأخذ أكثر من مرة بوقت واحد ولكن بيحقلو يطلق بعد ما يشهد اثنين على قولو «طلقت» وما بيثبت هالطلاق إلا اذا قبلت المرة فيه والا بدهم يتداعوا عند قاضي المذهب في البداية وبعدين عند شيخ العقل الذي حكمو لا ينقض . ما بيحق للرجل أن يشوف البنت التي بدو يأخذها إلا اذا كانت من أقاربو بل إن أمو او أختو بتشوفها وبعدين بيروح أبوه او أحد من اهلو بيطلبولو هالبنت من أهلها بدون ما يسألوها اذا كانت بترضى واذا خطرلن وسألوها رضاها وعدمهو مالوش قيمة . بيجتمعوا بالاول بيين البنت والصبي وبيدعوا أهل العريس والعروس وبيسألوهم رأيهم لانو هيدي عوايد متبعة وبيفرقوا الدعوة على أهل البلد بيلاقوا عشرين شب وكل اثنين بيروحوا بجي من البلد وبيعينوا موعد كتابة العقد وفي الساعة المعينة بيحضروا الناس في بيت بي العروس واذا كانوا من العائلات المهمة بيحضر الرئيس الديني في هالبلد اذا كان موجود فيها وان كان حاضر في هالمحفل قاضي المذهب أو شيخ العقل بيأمر أحد المشايخ الموجودين حتى يتولى كتابة العقد وبعدما يكتبوا العقد بيندهوا وكيل العروس مع وكيل العريس وبيأمر الرئيس الديني وكيل العروس حتى يروح مع اثنين شهود يسألوا البنت اذا كانت قبلانة وبعد رجوعهم بيسألهم اذا كانت راضية ووكيل العريس بيقول ان العريس قبلان وبيكتبوا بالعقد شو قدم العريس من المصاغ والمهر وشو بيبقى عليه من المستوجب دفعو لمؤخر صداقها حين الطلاق أو حينما بيموت وبعد ما يخلصوا بيمضي المتولي كتابة العقد وبيشهدوا الشهود على صحية العقد وبيصدق على كل ما جرى الرئيس الديني وبيقروا الحمد يعني الفاتحة وبس ينتهوا قسم من الناس الموجودين بيهنوا أصحاب البيت وبينتقلوا لبيت العريس بيهنوه وبعد منها قسم من المشايخ أصحاب العريس والعروس وأقاربهم بيأخذوا العروس وبيكون من حولها نسوان مغطايين وهي مغطاية كمان وقدامهم قسم من الاختيارية وقدام الجمع في شبان أصحاب العريس وأهلو عم بيدبكوا ويغنوا ويلعبوا بالسيف والترس ويقوصوا ولمن بيوصلوا عالبيت بيقعدوا وبيرتاحوا وبياكلوا من العلفة وبيسهروا وبعدين بتفل الناس وبيبقى بس يا أم العروس يا واحدة اختيارة مكلفة حتى تبقى بعد ما تفلفل الناس مع أم العريس في البيت خارج غرفة العروس والعريس وتنتظر دخول العريس على العروس حتى يعرفوا اذا كانت العروس بنت أو مش بنت اذا كانت بنت بتبقى عند زوجها واذا ما كانت بنت بيطلقها حالاً من دون ما تأخذ شي من العريس وفي أحيان ما بيصدقوا العريس وبيجيبوا القابلة حتى تشوف العروس وتتأكد بنفسها .

٤ — دفن الموتى

بعد ما يموت الواحد بيتأكدوا بالاول عن موتو وبيغسلوه بموي سخنة وصابون وبيدكدكوه يعني بيسدولو كل المحلات مثل تمو وأذنيه وغيرهم حتى ما تطلع منهم ريحة عاطلة وفي اعتقادنا ان الروح بتتقمص يعني بتنتقل من جسم انسان إلى جسم آخر وعند القيامة انهم الدروز بيتلاقوا في محل واحد في الشرق والنفس حالا بعد الموت بتخلق في جسم تاني من أم تانية وين ما كان بشرط ان روح الدرزي بتخلق دايماً في جسم درزي تاني لان عدد الدروز لا بيزيد ولا بينقص . ومتى نضفوا الميت مليح بيلبسوه لبسو الجميل وبيكونوا اجتمعوا كل أهلو وبيجيبوا نعش وبيحطوه عليه وبيضيهروه على ساحة مخصوصة في البلد وبيقدموا أهلو وقسم من أصحابو وبيفوتوا يعددوه وبيبكوا عليه وبيحكوا بصفاتو وبهالواسطة هيدي بيعرفوا أهل البلد انو في ميت واذا كان من العيل المليحة بيصيرلو ندب رجال وبيكون حوالى الميت هيدا نسوان بيندبوا عليه إن كان مرة أو رجال وكلما وصلت بلد منعية اذا كان الميت رجل مهم بيفوتوا أول ما بيوصلوا لباب الدار وبيفوت قدامهم قسم من البيخصوا الميت وبيبرموا برمتين حواليه هني والبلد وفي هالوقت هيدا بتروح النسوان وبيقعدوا وحدهم ولمن بيجي وقت الدفن بيفوتوا الناس القرايب بالاول وبعدهم أصحاب الميت والبيخصوه وبيعددوه وبيبكوا عليه وبيتوبتوه وبيحطوه بالنعش وبيربطوه فيه حتى ما يوقع وبيقوموه على أكتاف الرجال وبيمشوا فيه الى المقبرة وبيمشوا قدام الكل اذا كان موجود الرئيس الديني وعلى يمينو وشمالو العقال بيرددوا البردة يعني الصلاة الاسلامية وهي «لا الاه إلا الله ومحمد رسول الله» واذا مروا في السوق وكان في ناس الكل بيسكروا محلاتهم وبيمشوا ورا الجنازة وعند ما بيقولوا «آجروا يا مؤمنين» بيتقدموا الناس لحمل النعش وعندما بيوصلوا لسهلة كبيرة حد المقبرة بيحطوا الميت على الارض وبيضربوا حلقة عليه واذا كان موجود الرئيس الديني أو من ينوب منابهو بيأمر أحد المشايخ أن يتقدم للصلاة وبعد ما يصليه ويعدد صفاتو ويطلب الرحمة عليه بيلتفت الى يمينو وشمالو بيتقدم الرئيس الديني أو من ينوب منابهو وبيكبر أربع تكبيرات يعني بيقول أربع مرات «الله أكبر» ولا فرق بين الميت اذا كان رجل أو مرة وبعد هيك بيلتفتوا على اليمين والشمال وبيقولوا «لا الاه إلا الله . . .» وقبل التكبير بيطلبوا العقال للميت من وقت لآخر الرحمة وبيقولوا «رحمه الله» والناس الحاضرين بيجاوبوا «الله يرحمو» على مرات كثيرة ولكن اذا كان الميت غير تقي بيقولولو ثلاث رحمات فقط والمشايخ العقال ما بيشتركوا في هالرحمات أو بيشتركوا في واحدة أو إثنين وبعد ما ينتهوا المشايخ من الصلاة على الميت بيقرأوا مع الرئيس الديني سورة من القرآن أو أكثر وبيقيموا الميت على المقبرة بيشيلوه من النعش وبيشيلوا عنو المخمل والاطلس وبينزلوه بالتابوت بالمقبرة وبيحطوا فوق منو البلاطات وبيطمروهم بالتراب وبيجي شيخ من المشايخ بيقعد

على الارض وبيبتدي بقراءة سورة من القرآن وبعد هيك بيقرا الحمد والناس كلها صاغية وبيزت هوى أربع بحصات على الميت والعالم كلها بيزتوا عليه كذلك أربع بحصات وبيطلبولو الرحمة من الله وبيرجعوا لمحل ما موجودين المشايخ العقال وهودي بيكونوا خلصوا القراءة بيوقفوا أهل الميت بمحل وبيصيروا الناس يقولوا «إن شاء الله تكون خاتمة أحزانكم» وقبل ما تفل العالم بيعطوا الوصية لرئيس الديني وهوى بدورهو بيعطيها لمن بيريد حتى يقرأها على الناس ويسمي الشهود الموجودين الذين وضعوا إمضاواتهم فيها وبعدين أهل الميت أو رئيس البلد بيقدموا علفة لكل الموجودين والمنعيين للمحفل.

ʾẹd-drûz.

1° áṣḷahọm.

ʾẹ́žū lasūrîyā ḥīnamā dáḫalu l-ʿárab ʾẹláịhā wabaʿdẹn twáġġalū fī lẹbnẫn ẹš-šárqi yẹ́ʿni fī žábẹl ḥaramûn wẹstáu̯ṭanū họnāk ḥattā ẓọhûr ẹl-ḥâkim bẹʾámr illâh fī mọ́ṣr hûwė ʾáḥad ẹl-ḫuláfā l-fāṭẹmīyîn naḥu sánat ʾárbaʿ mîyė u̯ḫamsîn lẹl-hẹ́žra wẹttábaʿū qẹ́sm mẹn hal-qabâyil háu̯di d-dáʿwė llati kẫn ʿam ibáššẹr bẹhā rasûl mẹn qẹ́bẹl ẹl-ḥâkim bẹʾámrihi yọ́đʿā naštakîn ẹd-dárazi wẹtsámmū bẹʾẹ́smọ nẹ́sbatan ʾẹláịh ʾammā ʾẹ́smahọm ẹl-ḥaqîqi hûwė : muwaḥḥadûn. u̯ʾammā naštakîn ẹd-dárazi qad káffarūh uqátalūh lẹʾánno nákaᵽ fī waṣâya l-ḥâkim wẹd-drûz ẹl-mau̯žūdîn fī lẹbnẫn byẹntẹ́sbū ʾẹlā qabīlatáịn yamanīyîn uqaịsīyîn waʿadádhọm ẹl-yáu̯m fī lẹbnẫn naḥu ḫamsîn ʾálf usẹttîn ʾálf fī žábẹl ḥụrân ẹl-maʿrûf fī žábẹl ẹd-drûz.

2° dînahọm waʾẹʿtqādâthọm.

náʿtaqid bẹʾlūhîyat ẹl-ḥâkim bẹʾámr illâh walākin yọnázzah ʿan kọ́ll ʾaʿmâl ẹl-bášar yẹ́ʿni lā yáʾkul walā yášrab walā yọmáss wanáʿtaqid kađâlẹk bẹl-ʾẹ́nbyā mẹᵽl yūḥánna l-mẹʿmadẫn lākin taḥt ʾẹ́sm ġaịr ʾẹ́smọ u̯mẹnqûl ʾẹnn ṛûḥọ taqámmaṣat fi ž-žîl ẹllađī kẫn fīh ẹl-ḥâkim bẹʾámrihi waʾẹnn ẹṛ-ṛûḥ mā bẹtmût bal btẹ́ntaqil mẹn žẹ́sm ʾẹlā žẹ́sm ʾâḫar wafī ʾẹʿtẹqâdnā ʾẹnn ẹl-ʿọ́mr mọqáddar ukọ́ll ʾẹnsẫn bimût bẹsẫʿtọ wanáʿtaqid bẹḫámsat ʾẹ́nbyā mẹnsammîhọm « ẹl-ḫáms ḥẹdûd » uhal-ʾẹ́nbyā háu̯di họm ʾarwâḥ ẹl-falâsfẹt ẹl-qọ́dm mẹᵽl ʾẹflāṭûn waʾ arẹsṭāṭâlîs taqámmaṣat fîhọm wanáʿtaqid kađâlẹk bmîyė u̯ʾárbaʿa u̯sẹttîn mẹnsammîhọm ẹr-rúsọl. Byẹžtá-mẹʿū mašâyiḫ ẹl-ʾažâwîd ʾaịy ẹllađîn yọḥọ́qq lahọm ḥuḍûr ẹṣ-ṣaḷât fi l-ḫálwa ʾaị maḥáll maḫṣûṣ lẹṣ-ṣaḷât waʾẹžtamâʿhọm bikûn láịlat ẹž-žẹ́mʿa masâʾan waṣabâḥ nhâṛ ẹž-žẹ́mʿa fī kọ́ll ʾẹsbûʿ wahâđā fárḍ mọtawážžab ʿalā kọ́ll dẹ́rzi waʿalā kọ́ll dẹrzîyė walākin lā yọḥọ́qq lẹn-nẹ́sā ʾan yáḥḍarū fi l-ġọ́rfat ẹl-mẹžtamaʿîn fīha l-mašâyiḫ bal fī maḥáll tẫni bẹl-qọ́rb byẹ́dḫlū ʾẹláịh mẹn bâb tẫni waḥásab qānûn ẹd-dîn ʾẹnn kọ́ll ẹmraʾatáịn bẹmqâm rážọl ʾaị ʾẹnn ẹl-bẹ́nt túraᵽ mẹn ʾabûhā nẹ́ṣṣ mā yûraᵽ ʾaḫûhā.

3° ẹz-zawâž.

ʿawâyid ẹd-drûz maʾḫûđė ʿan ẹl-ʿawâyid ẹl-ʾẹslāmîyė ʾẹnnama d-dẹ́rzi ma biḥọqq-ẹ́llọ yáʾḫuđ ʾákᵽar mẹn mára bẹwáqt wâḥẹd walākin biḥọqq-ẹ́llọ i̯ṭáḷḷaq baʿdama i̯šáhhẹd ʾẹᵽnáịn ʿalā qáu̯lọ « ṭaḷḷáqt » wama byẹ́ᵽbat haṭ-ṭaḷâq ʾẹllā ʾẹđā qẹ́blat ẹl-mára fīh waʾẹllā baddhọm yẹddâʿū (< yẹtdâʿū) ʿẹnd qâḍi l-máđhab fi l-badâyė u̯baʿdẹn ʿẹnd šáịḫ ẹl-ʿáql ẹllađi ḥẹ́kmọ lā yọ́nqaḍ. mā biḥọ́qq lẹr-rážọl ʾan išûf ẹl-bẹ́nt ẹllati baddọ yaʾḫúđhā ʾẹllā ʾẹđā kẫnẹt mẹn ʾaqârbọ bal ʾẹn ʾẹ́mmo ʾau̯ ʾẹ́ḫtọ bẹtšûfha u̯baʿdẹn birûḥ ʾabûh ʾau̯ ʾáḥad mẹn ʾáhlọ byẹṭọlbû-lọ hal-bẹ́nt mẹn ʾáhẹlhā bẹdūn mā yẹsʾalûhā ʾẹđā kẫnẹt bẹtẹ́rḍā waʾẹđā ḫaṭár-lọn wasaʾalûha ṛḍâhā waʿadámhọ mā lûš qîmė. byẹžtámẹʿū bẹlʾáu̯wẹl baịyáịn ẹl-bẹ́nt wẹṣ-ṣábi wẹbyẹ́dʿū ʾáhl ẹl-ʿarîs wẹl-ʿarûs wẹbyẹsʾalûhọm ṛâịhọm lẹʾannọ háịdi ʿawâyid mẹttábẹʿa u̯bifárrqu d-dáʿwė ʿalā ʾáhl ẹl-bálẹd bilâqū ʿẹšrîn šább ukọ́ll ʾẹᵽnáịn biṛûḥu bḥái̯(i̯) mẹn ẹl-bálẹd ubiʿái̯i̯nū máu̯ʿid katâbt ẹl-ʿáqd wafi s-sâʿat ẹl-mʿái̯yanė byẹ́ḥḍaru n-nâs fī báịt báịy ẹl-ʿarûs waʾẹđā kẫnū mẹn ẹl-ʿâʾilât ẹl-mọhẹ́mmė byẹ́ḥḍar ẹr-raʾîs ẹd-dîni fī hal-bálẹd ẹđā kẫn mau̯žûd fīha u̯ʾẹn kẫn ḥâḍir fī hal-máḥfẹl qâḍi l-máđhab ʾau̯ šáịḫ ẹl-ʿáql byẹ́ʾmur ʾáḥad ẹl-mašâyiḫ ẹl-mau̯žūdîn ḥattā yẹtwállā katâbt ẹl-ʿáqd wabaʿdamā yẹ́ktbu l-ʿáqd byẹ́ndahū wakîl ẹl-ʿarûs maʿ wakîl ẹl-ʿarîs wẹbyẹ́ʾmur ẹr-raʾîs ẹd-dîni wakîl ẹl-ʿarûs ḥatta iṛûḥ maʿ ʾẹᵽnáịn šọhûd yẹ́sʾalu l-bẹ́nt ʾẹđā kẫnẹt qablẫnė u̯baʿd rọžûʿhọm byẹsʾáḷhọm ʾẹđā kẫnẹt ṛâḍyė wawakîl ẹl-ʿarîs biqûl ʾẹnn ẹl-ʿarîs qablẫn wẹbyẹ́ktbū bẹl-ʿáqd šu qáddam ẹl-ʿarîs mẹn ẹl-maṣâġ wẹl-mọhr ušu byẹ́bqā ʿaláịh mẹn ẹl-mẹstáu̯žẹb dáfʿọ lẹmọʾáḫḫar ṣadâqhā ḥīn ẹṭ-ṭaḷâq ʾau̯ ḥīnamā bimût wabaʿdamā yẹ́ḫlaṣū byẹ́mḍẹ l-mẹtwálli katâbt ẹl-ʿáqd wẹbyẹ́šhadu š-šọhûd ʿalā ṣẹḥḥîyat ẹl-ʿáqd wabiṣáddẹq ʿalā kollmā žára r-raʾîs ẹd-dîni wẹbyẹ́qru l-ḥámd yẹ́ʿni l-fâtiḥa u̯bass yẹ́ntẹhū qẹ́sm mẹn ẹn-nâs ẹl-mau̯žūdîn bihánnū ʾaṣḥâb ẹl-báịt wẹbyẹntẹ́qlū labáịt ẹl-ʿarîs bihannûh wabaʿd mẹnhā qẹ́sm mẹn ẹl-mašâyiḫ ʾaṣḥâb ẹl-ʿarîs wẹl-ʿarûs waʾaqārẹbhọm byáʾḫuđu l-ʿarûs ubikûn mẹn ḥau̯lhā nẹswẫn mġaṭṭāyîn uhîyė mġaṭṭâyė kamẫn waqẹddâmhọm qẹ́sm mẹn ẹl-ʾẹḫt(e)yārîyė u̯qẹddâm ẹž-žámʿ fī šẹbbẫn ʾaṣḥâb ẹl-ʿarîs u̯ʾáhlọ ʿam byẹdbkū wiġánnu u̯yẹ́lʿabū bẹs-sáịf wẹt-tẹ́rs wiqáu̯u̯ṣū ulẹmmẹn byûṣalū ʿal-báịt byẹqẹ́ʿdū wẹbyẹrtâḥū wẹbyáʾkẹlū mẹn ẹl-ʿálfė wẹbyẹ́sharu u̯baʿdẹn bẹtfẹ́ll ẹn-nâs wẹbyẹ́bqā bass yā ʾọ́mm ẹl-ʿarîs yā wâḥdė ʾẹḫtẹyâra mọkállafė ḥattā tẹ́bqā baʿdama tfálfẹl ẹn-nâs maʿ ʾọ́mm ẹl-ʿarîs fi l-báịt ḫârẹž ġọ́rfat ẹl-ʿarûs wẹl-ʿarîs watẹ́ntaẓẹr dọḫûl ẹl-ʿarîs ʿala l-ʿarûs ḥattā yaʿẹ́rfū ʾẹđā kẫnẹt ẹl-ʿarûs bẹ́nt ʾau̯ mẹš bẹ́nt ʾẹđā kẫnẹt bẹ́nt bẹtẹ́bqā ʿẹnd záu̯žẹha u̯ʾẹđā mā kẫnẹt bẹ́nt biṭaḷḷọ́qhā ḥâlan mẹn dūn mā táʾḫuđ šī mẹn ẹl-ʿarîs wafī ʾaḥyẫn mā biṣáddẹqu l-ʿarîs ubižîbu l-qâblė ḥatta tšûf ẹl-ʿarûs utẹṭʾákkid bẹnáfsẹhā.

4° dáfn ẹl-máu̯ta.

báʿdama i̯mût ẹl-wâḥẹd byẹṭʾákkadū bẹl-ʾáu̯wẹl ʿan máu̯tọ u̯biġássẹlūh bẹmwáị sẹḫnė u̯ṣābûn wabiddákdakūh yẹ́ʿni bisẹddû-lọ kọ́ll ẹl-maḥallât mẹᵽl tẹ́mmọ u̯đẹnáịh waġáịrhọm ḥattā mā tẹ́ṭlaʿ mẹ́nhọm rîḥa ʿâṭlė wafī ʾẹʿt(ẹ)qâdnā ʾẹnn ẹṛ-ṛûḥ bẹtẹtqámmaṣ yẹ́ʿni bẹtẹ́ntaqil mẹn žẹ́sm ʾẹnsẫn ʾẹlā žẹ́sm ʾâḫar waʿẹnd ẹl-qẹyâmė ʾẹ́nnahọm ẹd-drûz byẹtlâqū fī maḥáll wâḥẹd fi š-šárq

wen-náfs ḥâlan baʿd el-máut beteḫleq fī žésm tâni men ʾómm tânyė wainamā kân bešárt ʾenn rûḥ ed-dérzi btéḫleq dâiman fī žésm dérzi tâni leʾan ʿáded ed-drûz lā bizîd wala byénqaṣ. umatā náddafu l-máiyet mlîḥ bilábbesūh lébso ž-žamîl ubikûnu žtámeʿū kóll ʾáhlo ubižîbū náʿš ubiḥóṭṭūh ʿaláih ubidái(ye)hrūh ʿalā sâḥa maḫṣûṣa fi l-báled ubiqáddemū ʾáhlo uqésm men ʾaṣḥâbo ubifûtu iʿáddedūh webyébkū ʿaláih webyéḥkū beṣafâto webhal-wâṣṭa háidė byaʿérfū ʾáhl el-báled ʾenno fī máiyet waʾeḏā kân men el-ʿéyal el-mlîḥa bisér-lo nádb eržâl ubikûn ḥawāla l-máiyet háidā neswân byenédbū ʿalaih ʾen kân mára ʾau režžâl ukóllamā wéṣlit báled menʿîyė ʾeḏā kân el-máiyet rážol mohémm bifûtū ʾáuwelma byûṣalū labâb ed-dâr ubifût qeddâm-hom qésm men el-biḫóṣṣu l-máiyet webyebérmū barmatáin ḥawāláih hénnė wel-báled wafī hal-wáqt háidā betrûḥ en-neswân webyeqéʿdū wáḥdahom ulémmen byéži wáqt ed-dáfn bifûtu n-nâs el-qarâyib belʾáuwel wabáʿdhom ʾaṣḥâb el-máiyet wel-biḫóṣṣūh ubiʿáddedūh webyébkū ʿaláih ubitáubtūh ubiḥóṭṭūh ben-náʿš ubirábbetūh fīh ḥattā mā yûqaʿ ubiqûmūh ʿalā ʾaktâf er-režâl webyémšū fīh ʾela l-máqbara ubimáššū qeddâm el-kóll ʾeḏā kân maužûd er-raʾîs ed-dîni waʿalā yamîno wešmâlo l-ʿeqqâl biráddedu l-bérdė yéʿni ṣ-ṣalât el-ʾeslāmîyė uhîyė « lā ʾilâha ʾilla-llâh wamuḥámmad rasûl allâh » waʾeḏā márrū fi s-sûq ukān fî nâs el-kóll bisákkerū maḥallâthom webyémšū wára ž-ženâzė waʿendamā biqûlū « ʾâžerū yā moʾmanîn » byetqáddemu n-nâs laḥáml en-náʿš waʿendama byûṣalu lsáhlė kabîrė ḥadd el-máqbara biḥóṭṭu l-máiyet ʿala l-ʾárd webyedérbū ḥálqa ʿaláih waʾeḏā kân maužûd er-raʾîs ed-dîni ʾau man yanûb manâbho byéʾmur ʾáḥad el-mašâyiḫ ʾan yataqáddem leṣ-ṣalât wabaʿdama iṣállīh wiʿádded ṣafâto wayáṭlob er-ráḥmė ʿaláih byéltafit ʾelā yamîno wešmâlo byetqáddem er-raʾîs ed-dîni ʾau man yanûb manâbho ubikábbir ʾárbaʿ tekbīrât yéʿni biqûl ʾárbaʿ marrât : « ʾallâhu ʾákbar » walā fárq bain el-máiyet ʾeḏā kân rážol ʾau mára ubaʿd haik byeltéftū ʿala l-yamîn weš-šamâl ubiqûlū « lā ʾilâha ʾilla-llâh..... » uqabl et-tekbîr byeṭélbu l-ʿeqqâl lel-máiyet men wáqt laʾâḫar er-ráḥmė ubiqûlū « ráḥimahu-llâh » wen-nâs el-ḥâḍrîn bižâubū « ʾallâh yárḥamo » ʿala marrât kaṯîrė walākin ʾeḏā kân el-máiyet ġair táqi biqūlû-lo ṯalâṯ raḥmât faqaṭ wel-mašâyiḫ el-ʿeqqâl ma byešṭérkū fī har-raḥmât ʾau byešṭérkū fī wâḥdė ʾau ʾeṯnáin. wabaʿdamā yénteḥu l-mašâyiḫ men eṣ-ṣalât ʿala l-máiyet byéqraʾū maʿ er-raʾîs ed-dîni sûra men el-qorʾân ʾau ʾákṯar ubiqîmu l-máiyet ʿala l-máqbara bišîlūh men en-náʿš ubišîlū ʿanno l-máḫmel wel-ʾáṭles ubinázzelūh bet-tābût bel-máqbara ubiḥóṭṭū fauq menno l-balāṭât webyeṭomrûhom bet-terâb webyéži šáiḫ men el-mašâyiḫ byéqʿod ʿala l-ʾárd webyébtede beqrâʾat sûra men el-qorʾân ubaʿd haik byéqra l-ḥámd wen-nâs kóllehā ṣâġyė ubizétt húwė ʾárbaʿ baḥṣât ʿala l-máiyet wel-ʿâlem kóllehā bizéttū ʿaláih kaḏâlik ʾárbaʿ baḥṣât webyeṭolbû-lo r-ráḥmė men ʾallâh webyéržaʿū lemḥáll mā maužūdîn el-mašâyiḫ el-ʿeqqâl uháudė bikûnū ḫálaṣu l-qerâʾa byûqafū ʾáhl el-máiyet bemḥáll ubišîru n-nâs iqûlu « ʾen šâ-llâh takûn ḫâtemat ʾaḥzânkom » uqablama tféll el-ʿâlem byéʿṭu l-waṣîyė laraʾîs ed-dîni uhúwė bedáurho byéʿṭîhā leman birîd ḥattā yeqráʾhā ʿala n-nâs wisámmi š-šohûd el-maužūdîn elladîn wáḍaʿū ʾemḍâwâthom fīhā. ubaʿdên ʾáhl el-máiyet ʾau raʾîs el-báled biqáddemū ʿálfė lakóll el-mauzūdîn wel-menʿîyîn lel-máḥfel.

LES DRUSES[1].

1° ORIGINE.

Les Druses sont arrivés en Syrie en même temps que les Arabes; dans la suite ils pénétrèrent dans le Liban oriental et se fixèrent sur les hauteurs de l'Hermon où ils s'implantèrent jusqu'à l'apparition du calife Fatimite Ḥākim bi'amr Allah, en Égypte, vers l'an 450 de l'Hégire. Une partie de cette population embrassa la doctrine religieuse qu'un envoyé de Ḥākim, du nom de Nachtakin ed-Darazi, vint leur prêcher. Cette secte prit le nom de Druses en souvenir de leur premier apôtre, mais en réalité ils revendiquent le titre d'Unitaires (*muwaḥḥadûn*). Quant à Nachtakin ed-Darazi, il fut traité de renégat et assassiné par ses adeptes parce qu'il n'était pas resté fidèle à la doctrine primitive de son maître[2]. Les Druses actuels du Liban appartiennent à deux Tribus distinctes : les Yaminites et les Qaïsites; leur nombre est aujourd'hui

[1] Pendant mes séjours successifs au Liban en 1920-24-27-30, j'ai plusieurs fois, mais en vain, essayé d'obtenir d'un Druse quelconque qu'il me fournisse dans son langage particulier un texte se rapportant aux mœurs, coutumes et croyances de sa nation. Partout ce fut la même réponse, d'ailleurs courtoise et polie : « La chose est impossible ! ».

J'ai eu la chance de rencontrer en France en 1931 un jeune lettré appartenant à une grande famille druse et il n'a pas hésité à me dicter le texte inédit et rempli de détails intéressants que je donne ici; cependant mon informateur a préféré ne pas livrer son nom bien que rien, dans son récit, ne puisse le compromettre en quoi que ce soit. Afin de compléter par moi-même les documents fournis par lui, j'ai tenu à donner en notes le résumé d'un des sept livres sacrés et manuscrits que possèdent les Druses. Ce manuscrit fut saisi en 1926 à Rachaya (Liban) par les troupes franco-libanaises lors de la dernière révolte des Druses. Son authenticité est attestée par les signatures et les sceaux des pontifes druses (*mašâyiḫ el ʿáql*) et comprend, dans les 21 pages de son texte (format 0 m. 24 × 0 m. 18), toute la substance de la religion druse sous forme de questions et de réponses comme dans un catéchisme. Il va sans dire que je ne prétends pas affirmer la véracité de ce qui s'y trouve, me contentant d'en analyser la substance dans le seul but de faire disparaître certaines erreurs grossières concernant le caractère et les usages de ce peuple mystérieux, je le veux bien, mais néanmoins vaillant et intéressant. Cf. à ce sujet : *Monographie du Liban*, p. 214-216; S. de Sacy, *La religion druse*, et la récente étude du Capitaine N. Bouron, *Les Druses, histoire du Liban et de la montagne haouranaise*, imp. de Saint-Paul, Harissa (Liban), 1933.

[2] En effet, Nachtakin aurait prétendu lui-même à la divinité, voulant supplanter son maître Ḥākim, ce qui lui valut d'être assassiné par les Druses dans la région appelée Wadi-ettaïm.

d'environ 50.000 au Liban et de 60.000 dans le Hauran qu'on appelle Djebel Druse[1].

2° RELIGION ET CROYANCES.

Nous croyons à la divinité de Ḥākim, mais nous ne lui attribuons aucune manifestation corporelle : il ne mange, ni ne boit, ni ne peut être touché. Nous croyons aussi aux prophètes comme saint Jean-Baptiste auquel nous donnons, cependant, un nom différent de celui sous lequel il est connu. Pour nous, son âme a transmigré à l'époque même de Ḥākim : car l'âme ne meurt pas, mais passe indéfiniment d'un corps dans un autre. La vie elle-même nous paraît comme réglée d'avance par le destin, chaque individu mourant à son heure. Nous croyons à cinq prophètes que nous nommons «les cinq *ḥudûd*»[2], lesquels sont les âmes d'anciens philosophes tels que Platon, Aristote, etc., et aussi à 164 personnages que nous nommons les Apôtres[3].

[1] Pour être plus exact, remarquons que les 60.000 Druses habitant en dehors du Liban ne se trouvent pas tous dans le Djebel Druse, mais sont dispersés en Palestine et dans d'autres régions syriennes : Alep, etc.

[2] Ces cinq prophètes sont les cinq ministres du dieu druse Ḥākim, à savoir : Ḥamzé ou Raison Universelle, Ismāʿīl ben Mohammed ou Âme Universelle, Mohammed ben ʿAbd Wahb ou Verbe, Salâma ben Abd el-Wahhâb ou Aile Droite et enfin Bahâʾ ed-Dîn ou Aile Gauche. Ce dernier serait mort en 433/1042, date à laquelle commence l'ère druse. A remarquer que le mot *ḥudûd* (pl. de *ḥadd*) qui signifie «dimanches» est employé intentionnellement ici, comme beaucoup d'autres termes de la langue druse, dans un sens mystérieux, conventionnel, compris des seuls Druses. Voici d'ailleurs, d'après le manuscrit dont nous avons parlé, comment un Druse en reconnaît un autre :

Question. — Comment reconnaître si un individu est nôtre (druse ou unitaire), quand nous le rencontrons quelque part?

Réponse. — Après l'avoir salué et avoir causé un moment avec lui, on lui dit : Est-ce qu'il y a chez toi des paysans qui sèment le *'ihlîlaj* «myrobolan»? S'il répond : Oui, nous avons des paysans qui sèment le myrobolan dans le cœur des croyants, on lui demande encore la signification des cinq *ḥudûd;* s'il ne peut pas la donner, ce n'est pas un Druse. Mais afin de ne conserver aucun doute à cet égard, on l'invitera à manger et on placera à côté de lui deux cruches, dont l'une avec de l'eau, l'autre vide. S'il verse un peu du contenu de celle qui est pleine dans l'autre, avant d'en boire, c'est bien l'un des nôtres.

Voici encore ce que conseille le catéchisme. Si un Druse rencontre quelqu'un ou passe devant une maison, il ne doit pas parler haut, mais remuer les lèvres ou toussoter et, par ce moyen, attirer les bénédictions de Dieu sur ses coreligionnaires. Cette façon d'agir s'explique par le fait que ce petit peuple, persécuté par les Musulmans, au milieu desquels il vivait, avait ainsi multiplié les précautions pour échapper à la trahison et à l'anéantissement.

[3] Ces 164 personnages sont les «Lettres de la Vérité», terme désignant les Apôtres, les confidents et les soldats de Ḥākim. Les «Lettres du Mensonge», au contraire, toujours d'après le manuscrit, seraient 26 personnages : Satan, ses enfants, ses compagnons, tels que Mahomet, Ali et ses 12 enfants.

Les cheikhs ou les personnes qui ont droit d'assister à la prière se réunissent dans la *khelwa* ou lieu spécialement désigné à cet effet. La réunion se tient le jeudi soir et le vendredi matin de chaque semaine et c'est une obligation pour tout druse, homme ou femme; mais les hommes et les femmes se trouvent dans des endroits différents tout à fait distincts auxquels on accède par des entrées différentes.

D'après notre loi religieuse, un homme vaut deux femmes; ainsi (lorsque le père de famille vient à mourir), l'héritage du fils est le double de celui de la fille.

3° MARIAGE.

Les coutumes des Druses (pour le mariage) proviennent de celles des Musulmans, avec cette différence que les Druses ne peuvent avoir qu'une seule femme à la fois; cependant ils ont le droit de la répudier à condition de déclarer devant deux témoins : «J'ai répudié (ma femme)!»[1]. Ce divorce peut n'être pas définitif si, de son côté, la femme n'y consent pas; alors on va d'abord trouver le juge de la communauté et ensuite (si celui-ci n'arrange pas l'affaire) les parties vont s'adresser au grand chef religieux (*šáiḫ el-ʿáql*) dont le jugement est définitif et sans appel[2].

[1] Chez les Druses, contrairement à ce qui se passe chez les Musulmans, lorsqu'une femme est répudiée par son mari en toute connaissance de cause, c'est-à-dire, lorsque celui-ci n'est ni ivre, ni fou, cette femme ne peut plus lui retourner ni être reprise par lui; il leur est défendu même de se regarder ou de se parler lorsqu'ils se rencontrent.

[2] Voici comment est organisée la hiérarchie religieuse druse :

1° Le *šáiḫ el-ʿáql* ou chef religieux suprême, nommé par la population et qui a l'autorité d'un pape. Il en existe deux au Liban, égaux en pouvoir; en cas de désaccord, c'est le plus ancien dont l'opinion prévaut. Actuellement l'un de ces chefs s'appelle : le Cheikh Hamadé et habite Baaklin, capitale des Druses libanais. L'autre aussi habite le Liban. Depuis la grande guerre le Djebel Druse a repris son indépendance religieuse et nomme ses deux propres Cheikhs qui sont choisis parmi les plus dignes du pays, mais ils reconnaissent néanmoins la suprématie honorifique des 2 Cheikhs libanais.

2° Les *ʿuqqâl* (pl. de *ʿâqil* «sage, raisonnable») ou *mašâyiḫ*, initiés à la religion et aux mystères, se réunissent pour la prière et exercent une autorité morale sur leurs concitoyens. Parmi eux, en chaque région, est choisi un délégué qui préside au culte et aux cérémonies religieuses. Tout Druse peut devenir un *ʿâqil* à n'importe quel âge, pourvu qu'il ait une existence régulière et s'abstienne de certains aliments et de certaines boissons; il porte alors le turban (*láffé* ou *ʿamāmé*).

Le jeune homme ne doit jamais voir la jeune fille qu'il désire épouser à moins qu'elle ne soit une parente à lui, c'est sa mère ou sa sœur qui peuvent la regarder (et lui en parler)[1]. Alors son père ou quelqu'un de ses proches parents va demander la main de la jeune fille à la famille. Quant à celle-ci, elle n'est pas consultée, on ne lui demande pas si elle accepte ou non (l'époux choisi) et même s'il arrive qu'on lui en parle, son consentement ou son refus sont sans importance.

Les pères des deux jeunes gens se rencontrent et invitent leurs familles à parler du projet : c'est l'antique et traditionnel usage. (Si tout va bien) on lance alors les invitations pour le mariage; celles-ci s'adressent à tout le village ou à toute la ville que parcourent une vingtaine de jeunes gens portant ces invitations deux par deux dans chaque quartier. Le jour et l'heure de la signature du contrat ayant été fixés, les invités se rendent à la maison de la jeune fiancée et si les fiancés appartiennent à des familles importantes, le chef religieux, s'il y en a un dans la ville, vient aussi assister à la cérémonie. C'est lui ou le juge de la communauté qui désignent le personnage, initié à la religion druse, qui doit présider à la signature du contrat. Le représentant de la future épouse et celui de l'époux sont alors chargés, par le chef religieux, d'aller demander aux parties contractantes, en la présence de deux témoins, si le mariage est accepté[2]. A leur retour ils apportent une réponse définitive et l'on inscrit dans l'acte ce que l'époux donne tant en fait de bijoux et d'ornements qu'en argent comptant, et aussi ce qu'il promet de verser, pour compléter la dot, en cas de divorce ou de mort.

Quand tout est conclu, l'acte est signé par le président et contresigné par les témoins qui en attestent l'authenticité, puis le passent au chef religieux qui légalise le document en y apposant son cachet. Vient alors la prière rituelle qui consiste dans la lecture du 1er chapitre du Coran[1]; après quoi une partie des assistants félicite la famille de l'épouse et se dirige ensuite vers la maison de l'époux pour le féliciter. C'est alors que quelques cheikhs ou initiés, amis des époux, ainsi que les parents de ces derniers, vont accompagner l'épouse chez son mari; celle-ci porte un voile sur la figure et est entourée de femmes également voilées. Ce groupe est précédé d'un autre groupe se composant de personnes âgées, tandis que les jeunes gens, amis de l'époux, marchant en tête, font résonner l'air de leurs chants, dansent au milieu du fracas des épées et des boucliers avec lesquels ils jouent et déchargent leurs armes en signe de réjouissance. Tout ce monde arrivé chez l'époux s'assied, se repose et prend part à un grand festin qui se prolonge tard dans la soirée, après quoi on s'en retourne chacun chez soi. Il ne reste dans la maison que la mère de l'épouse ou une vieille femme qui la remplace et qui est chargée, après le départ des invités, de se tenir près de la mère du marié sur le seuil de la chambre nuptiale; elles attendent là, l'une et l'autre, les nouvelles de l'union, à savoir si la mariée est reconnue vierge ou non. Dans le premier cas elle reste avec son mari, autrement elle est immédiatement répudiée sans avoir droit à aucune indemnité; cependant il peut arriver que n'ayant pas confiance dans le témoignage de l'époux, on ait recours à une sage-femme qui vient s'assurer de la vérité.

3° Les *Žuhhâl* (pl. de *Žâhil* «ignorant») sont les non-initiés qui peuvent vivre à leur guise; bien entendu à leur mort ils ne jouissent pas d'une belle place auprès de Dieu.

4° Le *qāḍi el-Maḏhab* ou juge religieux est un personnage choisi par le chef religieux sur la recommandation des habitants et confirmé par le gouvernement du Liban.

C'est lui qui est chargé de juger les affaires (Statuts personnels) civiles et religieuses, essentiellement druses mais en première instance. On en compte 7 parmi les Druses.

[1] Cependant le jeune homme peut voir la photographie de sa fiancée. D'ailleurs la jeunesse se rencontre constamment maintenant dans les soirées et réunions de famille et tout le monde se connaît.

[2] Il arrive parfois que celui qui préside la réunion, interrogeant la jeune fille, lui demande si elle accepte ou non le mariage, mais ce n'est qu'une simple question de formalité à laquelle elle répond d'une pièce voisine ou à laquelle la famille même répond pour elle.

4° FUNÉRAILLES.

Quand quelqu'un meurt parmi les Druses, on commence par s'assurer que la vie n'existe plus, puis on fait au corps une toilette complète à l'eau bouillante et au savon, puis on lui bouche tous ses orifices, bouche, oreilles, etc., pour intercepter les miasmes. Nous croyons que l'âme se transporte d'un corps à un autre et que le jour de la résurrection générale les Druses se trouveront réunis dans un seul et même lieu en Orient[2]. Immédiatement

[1] Dans le Djebel Druse la cérémonie du contrat de mariage se borne, paraît-il, à une simple réunion des familles où le chef religieux, prenant un mouchoir, y fait un nœud bien serré qui est le symbole de l'union future.

[2] De là la croyance populaire que le lieu de rendez-vous du jugement dernier se trouvera en Chine parce que, pour les Druses, la Chine c'est l'Orient. Témoin les chants populaires qu'on récite aux enterrements druses : *yā žîd bẹd-dārain (h)nīyâl ḥaḍẹ́rtak : (h)nīyâl 'áhl ẹṣ-ṣîn sâʿat waṣáltak : bẹṣ-ṣîn yā 'ẹḫwân ʿállu l-mártabė : kẹllîtọ yā šaiḫ kẹrmâl ḥaḍẹ́rtak* «Noble (défunt) tu es heureux dans les deux mondes; heureux seront les habitants de Chine à ton arrivée; ô frères, élevez-lui en Chine le trône; tout cela est pour toi, ô cheikh!», ou bien : *yā žîd yā-bn ẹž-žîd ḫaffẹf náqlẹtak : (h)nīyâl 'áhl*

eṣ-ṣîn sâ'at wâṣlatak; wẹn sâịlûk 'ad-dîn ḥâlan qộl-lahọm : dẹ́rzi ulā táḫšā ḥámzè ḥẹ́ṣṣatuk «Seigneur fils du seigneur, hâte tes pas; heureux seront les habitants de Chine à ton arrivée; si l'on t'interroge sur ta religion, réponds-leur immédiatement : (je suis) druse, ne crains rien, *Hamzé* est ton partage».

après avoir quitté le corps (d'un mort) l'âme va se loger dans le sein d'une femme qui attend un enfant quel que soit le pays où elle se trouve, pourvu qu'elle soit Druse et c'est ainsi que le nombre des Druses n'augmente ni ne diminue jamais.

Après avoir fait la toilette de la personne morte, on l'habille de ses plus beaux vêtements, on la place, en présence de toute la famille, sur une civière à bras et on va la déposer au milieu d'une place désignée à cet effet dans la ville (ou le village) tandis que parents et amis viennent pleurer sur le mort (ou la morte) et exalter, en criant, ses qualités et ses vertus : c'est ainsi que tout le monde est mis au courant du deuil qui vient d'avoir lieu. Si le défunt (ou la défunte) appartient à une grande famille, les hommes viennent ajouter leurs lamentations (à celles des parents), pendant que les femmes, entourant la civière, pleurent et chantent elles aussi quel que soit le sexe du défunt.

Chaque fois qu'un village invité arrive, s'il s'agit d'un défunt qui a été un grand personnage, précédé de la famille et des amis qui sont là, tout le monde fait deux fois le tour de la civière, que les femmes s'empressent de délaisser pour aller pleurer ailleurs. Quand le moment des obsèques est arrivé, parents, amis et connaissances, pleurant et chantant, s'approchent à nouveau du mort et le mettent dans un cercueil : celui-ci est posé et bien ficelé sur la civière, que des porteurs de bonne volonté soulèvent et amènent au cimetière.

En tête du cortège marche le chef religieux lui-même (s'il s'en trouve un), tandis qu'à ses côtés les cheikhs ou initiés répètent sans interruption la *berdé*, c'est-à-dire la prière musulmane «Il n'y a de dieu que Dieu et Mahomet est son prophète!». Dans les rues où passe le cortège, les habitants s'empressent de fermer leurs boutiques et vont suivre le cortège et tandis que se répète cette invitation : «Approchez, ô croyants, pour gagner des mérites!», c'est à qui se précipite pour remplacer les porteurs. Arrivé au cimetière, le cercueil est déposé dans un endroit découvert et la foule se range tout autour; alors le chef religieux ou son remplaçant désigne quelqu'un pour réciter les prières : celui-ci s'approche et après les avoir dites, il énumère les qualités du défunt, implorant pour celui-ci la miséricorde divine, après quoi il s'incline de droite et de gauche (pour saluer les assistants). Alors le chef religieux ou son

remplaçant s'avance et dit en criant quatre fois de suite : «Dieu est grand!», qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme. Aussitôt tous les assistants s'inclinent les uns vers les autres en répétant la formule : «Il n'y a de dieu que Dieu etc...».

Mais avant que le chef religieux ait répété (comme il vient d'être dit) : «Dieu est grand!», les initiés implorant pour le défunt la miséricorde divine et disant de temps en temps : «Dieu ait pitié de lui!», la foule répond à chaque fois : «Puisse Dieu l'accueillir dans sa miséricorde!» Cependant, s'il s'agit de quelqu'un qui n'avait pas grande piété, (il est à remarquer que) l'invocation ne se répète pas plus de trois fois, les initiés ne s'y associent pas ou ne la disent qu'une fois ou deux.

Après la cérémonie les initiés lisent, en même temps que le chef religieux, un ou plusieurs chapitres du Coran, le cercueil est détaché de la civière, dégagé de tous ses ornements et descendu enfin dans la fosse (creusée en terre) qui est recouverte par une grosse pierre et de la terre. A ce moment un des cheikhs ou initiés s'approche et accroupi (sur ses jambes) il récite un chapitre quelconque du Coran qu'il termine par le 1er chapitre, pendant que la foule recueillie l'écoute; ensuite il prend quatre petits cailloux qu'il jette l'un après l'autre sur la tombe; les assistants, à leur tour, en font autant en invoquant sans cesse la miséricorde divine. (La cérémonie étant ainsi terminée), tout le monde s'en retourne vers la première place d'attente et on défile devant la famille en disant : «puisse ce deuil être le dernier qui vous atteigne!».

Le testament du défunt est alors remis au chef religieux qui le passe à un des assistants en le priant d'en faire la lecture à haute voix[1], puis les témoins

[1] Voici, en résumé, ce qu'enseigne le manuscrit sur la doctrine druse.

En l'an 400 de l'Hégire parut Ḥākim *bi'amr Allâh* (ou *bi'amrihi* d'après les Druses); il commença par se dire musulman pour ne pas s'attirer la persécution; mais après huit ans, il manifesta sa divinité. En 412 il disparut et on ne le reverra plus jusqu'au jour où, en corps et en âme, il reviendra sur la terre. Ce jour-là sera annoncé d'avance par des événements extraordinaires, particulièrement par la chute des rois et le triomphe complet des chrétiens sur les musulmans. Ḥākim anéantira alors toutes les créatures, qui renaîtront par la métempsycose et seront soumises à son sceptre de fer.

Les Druses auront la domination universelle : pouvoir, dignités, richesses et honneurs. Ḥākim a, comme premier ministre et remplaçant, Ḥamzé, la Raison universelle, qui a créé les âmes et les esprits purs dont le nombre est éternellement le même grâce à la transmigration des âmes.

Ḥamzé a introduit d'importantes modifications dans la doctrine musulmane, en particulier pour les pratiques religieuses : il a supprimé les cinq obligations qui sont la base de l'islamisme : la guerre sainte, les prières légales, le jeûne, l'aumône et le pèlerinage à la Mecque, qui ont été

signataires sont invités à le confirmer publiquement et tout le monde se rend chez la famille du défunt ou chez le chef de la ville, où un grand repas funéraire est offert aux assistants.

remplacées par six commandements : être sincère, être dévoué jusqu'à la mort à ses coreligionnaires, avoir horreur du paganisme, ne jamais recourir aux démons, croire à l'unité du dieu Ḥākim et accepter les yeux fermés tout ce qu'il demande, c'est-à-dire, être soumis corps et âme à sa volonté.

Toutes les religions existantes sont également fausses et seront abolies. Cependant actuellement, les Druses peuvent, à cause de leur faiblesse, adopter *extérieurement* la religion qui domine dans le pays où ils se trouvent (soit ici l'islamisme); cette simulation n'a aucune importance pourvu qu'ils gardent, dans leur for intérieur, leurs sentiments religieux : tel un individu quelconque ne change pas sa personnalité pour être habillé en noir ou en blanc.....

Suit ici une note empreinte d'une critique acerbe sur toutes les autres religions et le sort réservé à leurs adeptes..... tel le cri déchirant des adorateurs du feu, du soleil, etc. : «Plût au ciel que nous ne fussions que de la poussière sous les pieds du Seigneur Ḥākim!».

HUIT OBJETS INÉDITS À BLASONS MAMLUKS
EN GRÈCE ET EN TURQUIE

(avec une planche)

PAR

L. A. MAYER.

Pendant un récent voyage d'études, j'ai copié un certain nombre de blasons dans les Musées d'Istanbul, de Konia, et dans le Musée Benaki à Athènes. Autant que je sache, ces blasons sont inédits et je m'empresse de les présenter ici, vu leur intérêt pour l'histoire et l'archéologie de l'Empire Mamluk[1].

BLASONS SIMPLES.

1

Tesson anépigraphe, Musée Benaki, Athènes; cf. planche, n° 1.

Blason : sur un écu pointu brun une aiguière jaune[2].

En parlant des blasons et de leurs fonctionnaires, Abu-l-Fidā' nous dit dans son histoire[3] : «... et l'emblème de l'intendant du cellier est l'aiguière». Aucun spécimen de cet emblème n'a été publié jusqu'à présent. Même aujourd'hui nous n'en connaissons aucun accompagné d'une inscription historique. Mais outre le tesson du Musée Benaki nous en avons un autre avec le même dessin, qui est entré en 1933 dans la collection de M. Kāmil Bey Ghālib, inspecteur

[1] Je tiens à exprimer ici mes vifs remercîments à S. E. Ahmet Aziz Bey, directeur général des Musées, M. Tahsin Şükrü Bey, directeur du Musée de Top Kapu Sérail, M. Mahmut Kemal Bey, directeur de l'ancien Musée des Evkaf, M. M. Yusuf Bey, directeur du Musée à Konya, M. Ant. E. Benaki, fondateur, et M. Makridi Bey, directeur du Musée Benaki à Athènes pour toutes les facilités qu'ils m'ont si obligeamment accordées pendant mes visites et pour la permission de publier les objets qui leur sont confiés.

[2] Ici, comme ailleurs, je m'abstiens, autant que possible, d'employer les termes techniques habituels dans le blasonnement européen.

[3] Éd. Reiske, IV, 380; éd. Constantinople, III, 156.

général des Irrigations au Caire. Ce blason nous donne donc une addition précieuse aux quarante-sept emblèmes publiés jusqu'à présent[1]. Puisque ce blason nous montre un emblème sur un écu non divisé, et comme évidemment il n'est pas un blason royal, il faut dater le tesson de XIIIe siècle ou du commencement du XIVe.

2

Tesson anépigraphe, Musée Benaki, Athènes; cf. planche, n° 2.

Blason : cercle divisé en trois parties, les parties supérieure et inférieure blanches, sur la partie brune du milieu deux haches blanches.

Ce blason, dont la forme (emblème simple sur fasce d'un écu divisé en trois bandes horizontales) le fait dater du XIVe siècle, nous donne la plus ancienne forme des haches cérémoniales chez les Mamluks. D'ailleurs nous n'en connaissons qu'une autre, apparaissant sur un blason composé au Khān aṣ-Ṣābūn à Alep, et datant de la fin du XVe siècle.

Je profite de cette occasion pour suggérer l'identification de ce blason curieux[2]. As-Sakhāwī nous apprend dans son dictionnaire biographique *aḍ-Ḍau' al-lāmi'*[3], s. v. Uzdamur aẓ-Ẓāhirī Jaqmaq, que cet émir, un parent du Sultan Qāitbāy, gouverneur d'Alep en 884-885 et 890-899[4], y a bâti un grand caravansérail près du Sūq aṣ-Ṣābūn[5]. Raḍī ad-dīn Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ḥanbalī, l'auteur d'un autre dictionnaire biographique, *Durr al-ḥabab fī ta'rīkh a'yān Ḥalab*, nous donne le même renseignement, mais avec une variante légère, en disant qu'Uzdamur a bâti un caravansérail *dans* le Sūq aṣ-Ṣābūn[6]. Le seul grand khan de cet endroit faisant face au Sūq aṣ-Ṣābūn est le Khān aṣ-Ṣābūn, et M. Sauvaget a déjà émis l'hypothèse que ce caravansérail a été bâti par Uzdamur[7]. Comme il n'y a pas à Alep d'autres caravansérails de ce nom, il n'est peut-être pas trop téméraire d'identifier le bâtisseur de ce khan avec l'émir dont le blason figure sur la façade et beaucoup de fois sur les parois du khan.

(1) L. A. Mayer, *Saracenic Heraldry*, p. 8.

(2) Voir la description chez Creswell, *Two Khāns at Khān Ṭūmān* (*Syria*, 1923), p. 136; et la reproduction dans *Saracenic Heraldry*, pl. LXVI, 3.

(3) Ms. de la bibliothèque de Leyden, Cod. Warn. 369 *b.*, p. 683.

(4) Voir aussi plus loin, p. 104.

(5) شرع فى بناء خان عظيم بالقرب من سوق الصابون.

(6) Ms. de la bibliothèque particulière du feu Shaikh Kāmil al-Ghazzī à Alep, sauf erreur sans foliation, s. v. Uzdamur : وأنشا بحلب خانًا بسوق الصابون.

(7) *Inventaire des Monuments musulmans de la ville d'Alep* (*Revue des Études islamiques*, 1931, p. 97, n° 62) : «Construit probablement par l'émir Azdemir, au début du XVIe siècle».

D'ailleurs il faut appeler l'attention sur la forme primitive de la hache de notre tesson et celle, beaucoup plus fine et élégante, que nous trouvons au Khān aṣ-Ṣābūn. La dernière ressemble presque exactement aux haches de cette époque, comme nous les connaissons par les exemplaires des Musées[1].

3

Chandelier n° 3132 au Türk Islam Asariatika Müzesi (l'ancien Musée des Evkaf), Istanbul.

Blason : cercle divisé en trois parties, sur la partie du milieu une coupe.

Inscription autour du corps :

المقرّ العالى المولوى الأميرى الغازى السيفى بكتمر الساقى الناصرى○

Sa haute Excellence, notre maître, l'émir, le guerrier Saif ad-dīn Baktamur as-Sāqī (= échanson) d'an-Nāṣir.

Il se peut que ce chandelier soit identique avec celui publié par M. Wiet[2]. Le blason est le même que celui d'Aḥmad, fils de Baktamur as-Sāqī[3], au Musée du Louvre.

4

Lustre n° 3031, dans le même Musée, en forme de tronc de pyramide à sept faces, avec un bandeau d'inscription en haut et en bas. Au milieu de chaque face, un blason.

Blason : cercle divisé en trois parties, sur la partie du milieu[4] une coupe.

L'inscription sur les faces donne les titres (sans nom) d'un émir de seconde classe (*al-janāb al-karīm al-'ālī*).

(1) Cf. e. g. plusieurs haches inédites avec cartouches sultaniens au Musée de Top Kapu Sérail, et une hache inédite avec le cartouche de Qānṣūh al-Ghaurī au Musée archéologique de Jérusalem (elles seront publiées sous peu dans le *Quarterly of the Department of Antiquities*, vol. V); trois haches exposées à Munich en 1910 (*Meisterwerke muhammedanischer Kunst*, vol. III, pl. 244; vol. IV, n° 532), etc.

(2) *Objets en cuivre*, p. 196, n° 154. M. Wiet n'en ayant à sa disposition qu'une photographie, n'a pas vu le texte entier; donc il ne sera pas inutile de le donner ici, même si les deux chandeliers sont identiques.

(3) *Saracenic Heraldry*, s. v., p. 48.

(4) Le blason au-dessus de la porte du lustre nous montre des traces de couleur rouge sur la partie du milieu. Comme il est très probable que la base et le corps du lustre sont de provenance différente, et comme l'inscription sur le corps ne nous donne pas de nom, nous nous abstenons de tirer des conclusions du fait de cette couleur.

Dans la base ajourée du lustre portant sept douilles cylindriques pour recevoir les lampes, se trouvent quelques blasons. Sur la douille du milieu l'inscription suivante :

ممّا عمل [بر]سم المقرّ العا○ل السيفى سيف الدين يلبغا ا لسا ا الناصر○

Voici qui a été fait pour Sa hau[te] Excellence, Saif ad-dīn Yalbughā [a]s-Sā[qī] (= échanson) d'an-Nāṣir.

De quel Yalbughā s'agit-il ici? Le blason montre que c'est un émir du XIVe siècle, le relatif d'appartenance restreint cette possibilité au règne de Muḥammad b. Qalāūn et de son fils Ḥasan. Or, pendant cette époque il y avait deux émirs de ce nom, connus comme anciens échansons : Yalbughā al-ʿUmarī al-Khāṣṣakī, et Yalbughā al-Yaḥyāwī, tous les deux mamluks de Muḥammad b. Qalāūn. Nous connaissons les dessins de leurs blasons, mais pas les couleurs. Il est donc impossible pour le moment d'établir l'identité de ce Yalbughā et la date exacte du lustre dont le terminus ad quem ne peut pas être ultérieur à 768, date du décès de Yalbughā al-ʿUmarī [1].

BLASONS COMPOSITES.

5

Plateau en cuivre étamé, Musée de la Ville, Konia, actuellement dans l'ancien couvent des Darwiches Mawlawi; cf. planche, n° 3.

Blason : cercle divisé en trois parties, en haut une écritoire, au milieu une coupe, en bas une fleur de lis.

Inscription : dans la gorge un bandeau circulaire divisé en quatre compartiments, flanqués, à gauche, d'un médaillon offrant un blason.

ممّا عمل برسم المقرّ الأشرف الكريم ○ العـــالى المولوى الأميرى [ا]لكبيرى ○
السيفى اينال حكيم أميركبير ○ بحلب المحروسة أعزّ أنصاره ○

Voici qui a été fait pour son Excellence, très noble, honorable et élevée, notre maître, le grand émir, Saif ad-dīn Aynāl al-Ḥakīm, le Grand Émir d'Alep, la bien gardée, que ses victoires soient glorifiées !

Sur le rebord, une inscription gravée à la pointe.

وقف السيد الشيخ محمد سعيد عن سلالة حضرة مولانا قدس سرّه الاعلا در
مطبخ حضرة مشار اليه سنة ١٢٤٦

[1] Yalbughā al-Yaḥyāwī était mort depuis 748.

Waqf du Seigneur Shaikh Muḥammad Saʿīd, descendant de Son Éminence notre Seigneur, que son sublime secret soit sanctifié! dans la cuisine de son Éminence ci-dessus nommé, en l'année 1246.

L'émir Aynāl nous est bien connu par un plateau en cuivre étamé, publié il y a un demi-siècle par Rogers [1] et identifié par nous avec Aynāl al-Ibrāhīmī al-Ḥakīm [2], mort en Dhu-l-Ḥijja 880 (1476).

Comme Aynāl a été nommé commandeur en chef (*atābak al-ʿasākir*) d'Alep en 879 ou 880, le plateau du Musée de Konia, sur lequel il porte le titre de Grand Émir d'Alep (qui n'est qu'un synonyme du titre *atābak al-ʿasākir*), est de la même date.

6

Plateau en cuivre étamé, Çinili Köşk, Istanbul; cf. planche, n° 5.

Blason : cercle divisé en trois parties, en haut une serviette, au milieu une coupe chargée d'une bannière, en bas une coupe. La lance de la bannière descend jusqu'à la coupe en bas, en la fendant.

Inscription : dans la gorge un bandeau circulaire divisé en quatre compartiments, flanqués à gauche d'un médaillon offrant le blason.

ممّا عمل برسم المقرّ الأشرف ○ العالى المولوى الأميرى ○ الكبيرى المخدومى
○ السيفى برسباى المحمّدى عزّ أنصاره○

Voici qui a été fait pour son Excellence, très noble et élevée, notre Seigneur, le grand émir, le bien-servi, Saif ad-dīn Barsbāy al-Muḥammadī, que ses victoires soient glorifiées!

L'émir Barsbāy Qarā al-Muḥammadī aẓ-Ẓāhirī nous est bien connu grâce aux chroniques arabes [3]. Il a commencé sa carrière comme mamluk de Jaqmaq, sous Khushqadam il a passé par la filière des grades, en 866 nous le voyons comme émir de dix, en 870 il était déjà *raʾs nauba* et *mushidd ash-shaʿīr*, en 872 il a été nommé *khazindār*, en 875 commandant de mille, en 884 grand

[1] *Le Blason*, n° 11, p. 117.

[2] *Saracenic Heraldry*, s. v., p. 88 s.

[3] Ibn Taghrībirdī, *Nujūm*, VII, p. 706, l. 14, 737, l. 6 et n. *i*, 827, l. 2, 840, l. 5 ff., 853, l. 6, 862, l. 8; *Ḥawādiṯ*, p. 605, l. 21; Sakhāwī, *aḍ-Ḍauʾ al-lāmiʿ*, s. v.; Ibn Iyās, II, 124, l. 17, 125, l. 8, 141, l. 7, 159, l. 12, 190, l. 21, 195, l. 5, 198, l. pénult., 211, l. 9, 16, 217, l. 26, 218, l. 24 ss., 219, l. 1 ss., 222, l. 27 s., 228, l. 6 s., 229, l. 3, 231, l. 5, 232, l. 19 s., 249, l. 16 ss., 251, l. 4, 259, l. 26, 269, l. 19; Ibn Ṭūlūn, p. 166 [b], l. pénult.; Weil, *Geschichte der Chalifen*, V, 320, n. 2, 342, 347 s.

chambellan (*ḥājib al-ḥujjāb*), en 885 fait prisonnier de guerre, en 886 nommé *ra's naubat an-nuwwāb*, en 890 chef de l'expédition contre ʿAlī Daulat, en 893 *amīr majlis*, mort en Dhu-l-Ḥijja de la même année[1] près d'Adana, pendant l'expédition contre les Ottomans. C'est donc entre 872 et 893, mais probablement plus près de la première date que de la seconde, que ce plateau a dû être fait.

Le même blason a été reproduit par Rogers[2], qui l'a vu chez un marchand du Caire, sur un plateau en cuivre, dont l'inscription a été détériorée par le frottement.

7

Bol en cuivre étamé, Musée Benaki (vitrine 56, n° 34), Athènes.

Blason : cercle divisé en trois parties, en haut une serviette, au milieu une coupe chargée d'une écritoire et placée entre une «paire de pantalons[3] de noblesse», en bas une coupe.

[1] *Ḍau'*, *l. c.*; Weil, *l. c.*, p. 348 donne l'impression que Barsbāy est mort en 892.

[2] *Le Blason*, n° 7, p. 115, fig. 27.

[3] Quand on donne un nom à cet emblème si obscur, un mot de justification s'impose. La plupart des auteurs l'ont appelé «cornucopiæ», «cornes d'abondance», «cornets» ou simplement «cornes» (cf. les passages cités dans *Saracenic Heraldry*, p. 19, n. 1). Parmi les autres il faut noter l'explication de Herzfeld «plume d'autruche» (chez Djemal Pacha, *Alte Denkmäler*, pl. XLVI), de Wulzinger et Watzinger «poignard» (*Damascus, die islamische Stadt*, p. 47), de Mme R. L. Devonshire «trompette» (*Egyptian Gazette* du 23 février 1933, p. 2) et de Gibb «dent d'éléphant» (*Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1934, vol. VII, 2, p. 427). R. A. Harari — dans une communication inédite — voit dans cet emblème la phase ultérieure de bandeaux sasanides flottants (comme ils se voient le mieux chez Grohmann et Arnold, *The Islamic Book*, fig. 7). En traitant de cet emblème dans un chapitre intitulé «Horns *or* Trousers of Nobility» (*Saracenic Heraldry*, p. 19 ff.) et en mettant toujours les mots «trousers of nobility» entre guillemets (*op. cit.* passim), j'ai essayé de souligner tout ce qu'il y a d'incertain dans ma suggestion qu'il s'agit ici des *sarāwīl al-futuwwa*, pantalons de noblesse. Mais en discutant notre emblème, il faut prendre en considération que c'est un objet creux et qu'il paraît toujours à deux. Cela exclut la possibilité qu'il représente des plumes d'autruche, des poignards, des bandeaux, et peut-être même des dents d'éléphants. Sur toute la longueur des bandeaux sasanides, on voit des lignes parallèles accusant les plis de l'étoffe flottant en l'air; elles sont bien différentes de ces traits simples ou doubles ne paraissant qu'une fois au bout de l'emblème, et formant d'ordinaire des disques afin d'indiquer la concavité de l'objet. En ce qui concerne la trompette, nous connaissons bien la forme des trompettes en usage chez les Mamluks, non seulement par les miniatures, mais aussi par les blasons eux-mêmes (*Saracenic Heraldry*, pl. XII *b*); elles sont toujours représentées longues et droites, et excepté les deux bouts, sont presque d'une épaisseur égale, tandis que notre emblème est invariablement courbé et, commençant par une pointe, s'enfle d'ordinaire assez brusquement.

Inscription : trois compartiments d'inscription, chacun flanqué à gauche d'un médaillon offrant un blason.

ممّا عمل برسم المعلم علاء الدين ○ حسين ابن معلم مولانا ملك ○ الأُمراء
قانصوه اليحياوى ○

Voici qui a été fait pour le maître ʿAlā' ad-dīn Ḥusain, fils du maître de notre seigneur[1], le Gouverneur Général Qānṣūh al-Yaḥyāwī.

Date : le terminus ad quem de ce bol est 902 A.H. (1497 A.D.), l'année de la mort de Qānṣūh al-Yaḥyāwī. Le terminus a quo est plus difficile à établir, parce que le titre de malik al-umarā' a été donné au xve siècle même aux gouverneurs de petites mamlakas, et Qānṣūh al-Yaḥyāwī était pendant les trente dernières années de sa vie gouverneur d'une province ou de l'autre, débutant par Alexandrie et terminant par la Syrie[2].

Comme le blason de Qānṣūh al-Yaḥyāwī, qui est bien connu[3], diffère en plusieurs points de celui qui se voit sur le bol, il est évident que celui-ci est le blason de Ḥusain, qui contre la règle générale a dû avoir le rang d'un émir.

8

Casque au Musée du Top Kapu Sérail (vitrine 2, n° 156), Istanbul; cf. planche, n° 4.

Même blason que le précédent. Un écu au revers du casque.

Inscription autour de la base :

برسم المقرّ الأُشرف السيفى خاير بك كافل حلب عزّ الله [أُ]نصاره

Pour Sa très noble Excellence Saif ad-dīn Khāirbak, Gouverneur Général d'Alep, que Dieu glorifie ses victoires!

La lecture خاير بك est bien claire, mais pour exclure le moindre doute j'ai dressé une liste des gouverneurs d'Alep depuis l'accession de Qāitbāy jusqu'à la fin du gouvernement mamluk. Comme elle complète et rectifie en plusieurs

[1] En arabe c'est *maulānā*, mot que je traduis dans les autres inscriptions par *maître*, mais que je rends ici par *seigneur* pour le distinguer de *muʿallim* = *maître*.

[2] *Saracenic Heraldry*, s. v., p. 180.

[3] *Saracenic Heraldry*, p. 180 ss.

points la liste donnée par Zambaur, *Manuel de généalogie*, p. 35, j'espère qu'on ne la trouvera pas superflue[(1)].

*Birdibak al-Bajmaqdār : jusqu'à 873[(2)].
Aynāl al-Ashqar : Ṣafar 873[(2)]-874[(3)].
*Qānṣūh al-Yaḥyāwī : Rabīʿ II 874[(3)]-Rabīʿ I 884[(4)].
Uzdamur b. Mazyad : 884[(4)]-885[(5)].
Wardīsh : 885[(5)]-Ramaḍān 889[(6)].
Uzdamur : (seconde fois) Shaʿbān 890[(7)]-Ṣafar 899[(8)].
Aynāl as-Silaḥdār 899[(9)]-903.
Jānbulāṭ b. Yashbak : Rabīʿ II 903[(10)]-904[(11)].
*Qaṣrauh min Aynāl : Rabīʿ I 904[(12)]-Dhu-l-Ḥijja 904[(13)].
*Daulatbāy b. Irkmās : Dhu-l-Ḥijja 904[(13)]-Rajab 906[(14)].
*Qurqumās min Walī ad-dīn : Rajab 906[(14)].
*Sībāy : Muḥarram 908[(15)]-Rabīʿ II 910[(16)].
Khāirbak : Rabīʿ II 910[(16)]-922.

Comme le blason ne peut pas être antérieur à Qāitbāy et qu'aucun Khāirbak n'a été gouverneur d'Alep après son accession au trône, sauf le fameux Khāirbak b. Bilbāy al-Ashrafī, il est évident que le casque lui appartenait et qu'il est donc à dater de 910-922[(17)].

(1) Les noms qui manquent chez Zambaur ont été marqués d'un astérisque; d'autres, mentionnés par lui, ont été exclus, parce qu'ils n'étaient pas gouverneurs, comme Qānṣūh al-Ghaurī qui n'était que grand chambellan, Qānibāy Qarā ar-Rammāḥ, qui n'était qu'atabak à Alep, ou Abrak qui était gouverneur de la *citadelle* et non de la ville et de la province d'Alep.

(2) Ibn Iyās, II, 100, l. 27.

(3) Idem, II, 114, l. 23 f.

(4) Idem, II, 186, l. 24 s.

(5) Idem, II, 201, l. 1 s.

(6) Idem, II, 224, l. 2.

(7) Idem, II, 230, l. 15 s.

(8) Idem, II, 280, l. 25.

(9) Idem, II, 281, l. 1.

(10) Idem, II, 332, l. 3.

(11) Idem, II, 351, l. 26.

(12) Idem, II, 351, l. 25.

(13) Idem, II, 360, l. 12-14.

(14) Idem, II, 379, l. 13 s.

(15) Idem, IV, 34, l. 17.

(16) Ibn Iyās, IV, 67, l. 17 f.

(17) Les épreuves de cet article étaient déjà corrigées et remises à l'imprimerie, quand j'ai reçu le second numéro de l'*Ars Islamica*, la revue si courageusement entreprise et si habilement rédigée par M. Aga-Oglu. Par un curieux hasard, deux objets étudiés dans le présent article sont mentionnés et reproduits dans cette revue : le casque de Khāirbak (H. Stöcklein, *Die Waffenschätze im Topkapu Sarayi Müzesi*, p. 213 s., fig. 13) et le plateau de Barsbāy (P. Ruthven, *Two Metal Works of the Mamluk Period*, p. 230, fig. 1), sans que les textes des inscriptions soient donnés ou les blasons discutés. Séduit par l'identité du nom, P. Ruthven a attribué le plateau au plus fameux Barsbāy, au futur Sultan, quoique, par son examen stylistique du décor et la comparaison bien justifiée de cette pièce avec le plateau de Khushkildī du Musée arabe du Caire, l'auteur montre qu'il ait vu qu'une date postérieure d'un demi-siècle s'impose, c'est-à-dire celle que nous avons donnée plus haut.

LES NOTES SUR L'ÉGYPTE

ET LES ENTRETIENS DE ZAÏN-OL-ʿÂBIDÎN CHIRWÂNÎ

PAR

HENRI MASSÉ.

Les sources orientales de l'histoire d'Égypte ne sont pas des plus nombreuses pour les premières années du XIXe siècle. Il ne semble donc pas superflu de relever dans l'œuvre du voyageur persan Zaïn-ol-ʿÂbidîn Chirwânî les textes relatifs à ce pays. Chirwânî naquit à Chémakha (Transcaucasie); dans son enfance, il fut conduit à Kerbéla où il étudia jusqu'à l'âge de dix-sept ans; alors, sous la robe du derviche, il se mit à parcourir l'Orient, en quête de science; plus tard, il consigna les résultats de ses pérégrinations dans trois ouvrages : les *Jardins du voyage* (*Ryâdh-os-syâḥa*, 1237/1822), les *Clos du voyage* (*Ḥadâïq-os-syâḥa*, 1242/1826), le *Verger du voyage* (*Bostân-os-syâḥa*, 1247/1831).

Chirwânî énumère et décrit en ordre alphabétique pays et localités. Mais en parlant de sa ville natale (*Bostân*, p. 321; *Ḥadâïq*, ms. B. N., *s. v.*), il indique brièvement l'itinéraire qu'il suivit : Bagdad et l'Irak-ʿAdjami; nord de la Perse; Khorassan (après 1211/1796); Afghanistan; voyage circulaire et long séjour en Hindoustan (à partir de 1216/1801-1802); Afghanistan; Turkestan; Fars (séjour de plusieurs mois); La Mecque et Médine (par voie de mer); Égypte; Syrie; Turquie; Arménie; Perse. Il termine ses voyages en 1229/1814-1815.

Chirwânî ne donne pas la date de son passage en Égypte. Mais sa rencontre avec le célèbre bey mamlouk Ibrâhîm, relatée plus loin, permet une conjecture. Le 13 mars 1804, Ibrâhîm, alors commandant d'armes (*Chaikh-ol-balad*) du Caire, en est chassé par les Albanais de Méhémet-Ali (Vaulabelle, *Histoire de l'Expédition française en Égypte*, IX, p. 152 suiv.); avec les autres beys, il guerroie contre Méhémet-Ali et se tient le plus souvent entre Siout et Minieh (*ibid.*, p. 263); l'Égypte, déchirée par les luttes intestines et le brigandage, est fort peu sûre (*ibid.*, p. 257). Or, en 1807, inquiété par le débarquement des Anglais, Méhémet-Ali fait la paix avec les Mamlouks et leur accorde la possession de la Haute-Égypte en échange d'une alliance et d'un tribut (*ibid.*, p. 341). Ibrâhîm redevient alors très puissant (Djabartî, *Merveilles*, VIII, p. 261) et,

en juillet 1808, cette paix se trouve consolidée; «l'on put dès ce moment partir pour la Haute-Égypte, y envoyer des marchandises et en recevoir» (*ibid.*, VIII, p. 173). C'est donc, semble-t-il, entre avril 1807 et septembre 1809 — date à laquelle commencent les opérations décisives de Méhémet-Ali contre les beys (Vaulabelle, *op. cit.*, p. 427 suiv.) — qu'on doit logiquement placer la rencontre d'Ibrâhîm et de Chirwânî, c'est-à-dire le séjour de ce dernier en Égypte. — D'autre part, Chirwânî (*Bostân*, p. 575, art. Nedjd) rapporte un entretien avec l'émir wahhâbite Sa'oud ibn 'Abd-ol-'Azîz : or on sait que ce prince, recherchant des alliés contre la Porte, fit des avances au châh Fatḥ-'Ali et facilita pour les Persans le pèlerinage de 1808 (Huart, *Hist. des Arabes*, II, p. 291 suiv.; Philby, *Arabia*, p. 90).

*
* *

L'article *Égypte* (*Miçr*) du *Bostân-os-syâḥa* (p. 559) donne des indications sommaires mais précises sur la superficie, le climat, les divisions territoriales et les habitants du pays; sa partie principale résume l'histoire des rois légendaires, d'après Ibn Waçîf Châh, Ibn Kathîr, Çafadî, Ibn Zoulaq; il se termine par une liste sommaire des dynasties musulmanes. Deux articles, moins étendus, concernent la Haute-Égypte (p. 329) et la Nubie (p. 598).

Quant aux notices sur les villes, il n'y faut pas chercher des descriptions détaillées. Du reste, Chirwânî s'intéresse moins aux localités qu'à leurs habitants : durant son séjour en Égypte, il noua des relations avec les hommes éminents qu'il rencontrait et, de ses conversations, il nota ce qu'il jugeait bon de retenir. La relation de ces entretiens, aussi curieuse qu'inattendue, atteste des qualités de reporter plutôt rares parmi les Orientaux de ce temps.

«Nous prîmes la mer à Yambo et nous gagnâmes Qoçaïr en douze jours. De là à Qéné, trois étapes par une route très pénible...; de là au Caire, vingt et une étapes, toujours au bord du Nil» (*Bostân*, p. 659).

Ces étapes sont les suivantes : Qoçaïr (*ibid.*, p. 445 : pas de cultures; environ 700 maisons; passé deux ou trois jours dans ce port); Qéné (p. 446 : très chaud; bonne eau; quelque 400 maisons; j'y ai passé quelques jours); Manchiyeh (p. 571 : environ 2000 maisons; j'ai vu l'endroit et ses habitants); Manfalout (p. 571 : ville grande et riche; bonne eau; banlieue étendue; environ 10.000 maisons; campagne bien cultivée; fruits en abondance; grains et céréales à bon marché; habitants généralement riches; j'y ai passé quelque temps); Fayyoum (p. 407 : province prospère où tout se trouve à profusion; fruits à bon marché — surtout raisins; habitants hospitaliers; compte près de 70 villages); Mansourah (p. 574 : environ 5000 maisons; ville pourvue de tout; beaucoup d'agréables jardins; j'y ai passé quelques jours, fréquentant les habitants qui ne sont pas dépourvus de générosité); Damiette (p. 283 : ville des plus importantes; près de 10.000 maisons; banlieue étendue; l'on y voit une citadelle si forte qu'on ne peut imaginer comment la prendre de vive force)[1]; el-'Arîch (p. 367 : village de 20 à 30 maisons; eau de puits; climat malsain).

Chemin faisant, Chirwânî rencontre les Pyramides (p. 614) : «Il s'agit de sept édifices très grands, situés sur la route du Caire, les uns à un mille du Nil, les autres à moins. On ne sait qui les construisit; les uns disent Idris, d'autres les Pharaons; l'on a dit qu'elles leur servirent de sépultures... La plus grande est celle de Meïdoum... A la base de quelques-unes se trouve un souterrain profond... qui contient, dit-on, des tombeaux et parfois des corps et des ossements — une des particularités de l'Égypte... Deux grandes Pyramides se trouvent à un farsakh et demi du Caire; ... les autres, à quatre étapes au sud de cette ville.»

Chirwânî ne visite pas Alexandrie (p. 78). En revanche, il consacre au Caire un long article (p. 408). Après quelques indications géographiques et quelques données légendaires au sujet du Vieux-Caire, il relate les événements principaux, depuis la conquête arabe jusqu'à l'époque ayyoubide. Puis il note ce qu'il a vu. «D'après mon évaluation personnelle, le Caire proprement dit possède près de 120.000 maisons, 30.000 boutiques, 2500 mosquées, 1000 *khanqas* et *zâwiyas*, 700 bains, 400 tavernes, 12.000 lieux de plaisir (*baït-ol-lotf, ya'nî kharâbât*); dans l'enceinte de sa citadelle, il y a 700 hautes demeures; dans le bourg de Boulaq, à un demi-farsakh de la ville, 40.000 maisons; le village de Qarâfa, contigu à la ville, en contient près de 700. Les édifices et les habitations de cette région comportent généralement trois ou quatre étages. Tous sont en marbre taillé dont les revêtements couvrent l'intérieur des maisons, les cours et les terrasses. Près de 12.000 colonnes monolithes de marbre et autres pierres ont été employées pour les médrésés, les mosquées grandes et petites et les couvents. Une des curiosités architecturales est l'Hôtel du Gouvernement : à le contempler, l'esprit de l'homme intelligent tombe dans le désert pierreux de la stupéfaction; cette citadelle domine la ville. Les sépultures de grands personnages sont nombreuses en cette région : par exemple celles de la tête de

[1] Peut-être un des ouvrages construits par Eyssen (Vaulabelle, *Histoire de l'Expédition française en Égypte*, p. 92).

Ḥosein, de Zaïnab, de Sokaïna, de Moḥammad ibn abi-Bakr, de ʿAmr ibn al-ʿÂç (à Fostât), de Dhoul-Noun et de ʿOmar ibn al-Fâriḍ (entre Qarâfa et la ville). Le climat du Caire est plutôt chaud; l'eau y est très tempérée et très douce; même en stagnant beaucoup, elle ne s'altère pas. Bref, la ville offre bien des particularités qu'il serait trop long de détailler;. . . je n'ai pas vu sa pareille en ressources, en opulence, en abondance et en puissance. . . . . Les habitants sont pour la plupart solidement constitués, juvéniles, corpulents, bien proportionnés, le teint brun; leurs femmes sont belles, gracieuses, enclines aux agaceries et aux œillades; leurs fils se distinguent par la gentillesse de leur aspect et par l'élégance de leurs formes; leurs filles sont intelligentes, de bonnes manières et chastes. Les savants et les mystiques y sont nombreux... J'ai passé quatre mois au Caire; j'ai entretenu des relations avec le souverain et les grands de ce pays; je me suis mêlé aux réunions et aux entretiens des notabilités religieuses et politiques. Si je voulais parler d'eux en détail, mon registre n'y suffirait pas et il y faudrait un livre démesuré. C'est pourquoi, m'efforçant d'être bref, je parlerai de deux ou trois d'entre eux. »

*
* *

Contrairement aux notions géographiques, on ne saurait abréger les entretiens rapportés par Chirwânî, sauf quelques passages trop techniques, car leur caractère général s'en trouverait altéré.

L'article relatif au Caire contient d'abord un entretien avec le Cheikh Abou'l-Faḍâïl ʿAbdallah[1], dont l'auteur expose au préalable les mérites; on remarquera la hardiesse et la vivacité de cet entretien. « Cet homme illustre fut le premier parmi les hommes éminents de l'Égypte et le plus grand savant de son temps. Nul en Égypte ne l'égala pour les mérites personnels et les perfections extérieures. . . Les chefs des quatre rites accueillaient de cœur et d'âme les arrêts de ce grand homme, bien qu'il fût chaféite. . . Il tenait en mémoire, dit-on, 20.000 traditions (*ḥadîth*) et savait la plupart des mots du Qâmous. Les fidèles des quatre rites lui étaient dociles et soumis; les grands et le peuple lui obéissaient. Un jour, devant un groupe de nobles, de grands et de notables, il me dit : « J'ai plusieurs fois entendu dire et vu sur les monnaies que le roi de Perse appelle *siège du califat* (*dâr-al-khilâfa*) sa résidence et se considère comme le calife des humains; est-ce par une décision juridique (*fatwa*) des docteurs de

[1] Est-ce ʿAbdallah Charqawî, cheikh d'el-Azhar? (voir sa biographie dans Djabartî, *Merveilles*, t. VIII, p. 359 suiv.).

Perse, ou bien de sa propre autorité? Qu'il se considère comme le calife des Persans exclusivement, ou comme le calife de tous les musulmans, cette opinion est contraire au rite imâmite, dans les deux cas ». Puis il reprit : « J'ai entendu, de mainte personne digne de foi, que le roi de Perse a fait faire son portrait, l'a envoyé partout, a ordonné à tous de se prosterner devant son image, à temps fixé, et de considérer comme obligatoire de lui rendre hommage. C'est également contraire à la doctrine musulmane et à la religion de Mahomet. Ces propos sont-ils véridiques ou mensongers? » Je répondis : « L'examen de pareilles questions n'est pas l'affaire des derviches; ces procédés se dérobent à l'appréciation des gens que nous sommes. Les bonnes mœurs des personnes pieuses consistent à laisser de côté ces spéculations et à parler de sujets profitables à la vie future. Si vous m'y autorisez, je vous poserai une question sans arrière-pensée : le diable connaît-il son bien et son mal, son avantage et son détriment? voit-il le bien et le mal de l'univers, le laid et le beau de l'humanité? — Certainement ». Derechef je demandai : « Les califes orthodoxes et les Compagnons élus connaissaient-ils tous le bien et le mal, ou non? » Il demeura silencieux; et je repris : « Dans les sciences exotériques et les mérites apparents, qui est le plus savant et le plus éminent? toi-même, ou bien les trois premiers califes et Moawiyah? — Ils m'étaient supérieurs ésotériquement, car ils tiraient leurs vertus des grâces de la société du Prophète. — Que Dieu vous bénisse, cheikh! votre silence précédent était préférable à cette réponse, car, de ce que vous venez de dire, il ressort que vous avez le pas sur eux pour les sciences exotériques et que vous êtes plus accompli qu'eux pour les perfections apparentes. Or, si celui qui obéit à un imâm est supérieur en science à l'imâm du temps et plus savant que le successeur du Prophète en ce monde, aux yeux des gens de sens, ce calife et cet imâm ne sont nullement dignes de leurs fonctions ». Après réflexion, le savant égyptien déclara : « Ton discours ressemble entièrement à ceux des Râfidhites; un bon musulman ne parle pas ainsi; garde-toi donc de semblables propos et ne pose plus de questions de ce genre; ne quitte pas la voie de tes pères; suis fidèlement ceux qui te précédèrent; ne blesse pas l'esprit de tes auditeurs avec la hachette de pareilles questions ». Je répondis : « Bizarre état de choses! étrange discours! En Perse, si l'on questionne les savants et les *modjtahids* chiites-imâmites sur la vérité des questions religieuses et la connaissance de la Loi, ils répondront : Ce discours ressemble à ceux des çoufis; gardez-vous bien de semblables questions; abstenez-vous radicalement de ces paroles propres aux çoufis et aux latitudinaires; tenez-vous à la religion de vos parents; considérez comme nécessaire d'éviter la société des çoufis et des sunnites! Mais,

en Syrie et en Égypte, si l'on vérifie l'une des questions relatives à la religion des califes orthodoxes auprès des docteurs sunnites, ils répondront : Parole hérétique, propre aux Persans! propos d'égarés! gardez la foi de vos parents; abstenez-vous de fréquenter ces chiites à la mauvaise nature! Par conséquent, si quelque chrétien est inquiet dans sa foi et s'enquiert de la vraie doctrine, qui questionnera-t-il et comment recherchera-t-il la droite voie? Bref, mieux vaut que nous rompions cet entretien et que nous parlions d'autre chose. Maintenant, expliquez-moi d'où vient le nom du Caire et pourquoi on l'a nommé ainsi.» (Suit le récit traditionnel de la fondation du Caire par Djawhar : un corbeau, se posant sur une corde, fait sonner prématurément les cloches préparées pour avertir de l'heure favorable.)

Une autre section du même article, où Chirwânî semble pressentir obscurément l'importance de la méthode expérimentale, concerne le cheikh MOḤAMMAD fils du cheikh Qâsim. «Mystique sagace et vertueux, il surpassait ses contemporains dans la plupart des sciences exotériques. Il portait le costume des derviches et suivait leur règle de vie. J'ai passé trois mois auprès de cet homme éminent qui me donna des preuves de son amitié. Vraiment, la plupart des vertus humaines et des perfections spirituelles le paraient. En particulier, il n'avait pas son égal dans la divination, la géomancie, les nombres et l'astrologie. Un jour, je lui dis : «Si vous m'exposez une section du chapitre des nombres et une partie de leurs règles, cela ne sera pas étrange, étant donné votre bienveillance, vos bontés de derviche, vos grâces mystiques». Il me répondit : «Sur la science des nombres, on a composé d'excellents livres en diverses langues; on a suivi de la meilleure manière la méthode d'investigation. Tu sais le turc, le persan, l'arabe et d'autres langues; recours donc aux livres de ces langues et apprends-y les principes de cette science.» Mais j'objectai : «Les gens de sens n'ignorent pas que si un homme lit un ouvrage de médecine, il ne devient évidemment pas médecin pour l'avoir simplement lu, ni n'acquiert ainsi la connaissance complète de la médecine. De même, si quelqu'un lit des livres d'alchimie et se les assimile, il n'en devient pas alchimiste. Ainsi des autres sciences et arts : on n'y parvient pas en se contentant de lire, d'entendre et de voir, à moins d'étudier sous la direction d'un maître, d'arriver à la pratique et de mettre tous ses soins à s'y perfectionner.» (Plusieurs lignes sur le même sujet; le maître consent à l'instruire et lui expose longuement la méthode des carrés magiques avec nombres — cf. *Encyclop. de l'Islam*, s. v. *wafḳ*).

Enfin, au Caire, Chirwânî eut l'honneur d'approcher MÉHÉMET ALI PACHA, dont il donne une biographie se terminant en ces termes : «Il abolit la coutume

de prélever un droit sur les pèlerins persans de La Mecque : c'était une hérésie; de ce droit de péage, les pèlerins persans souffraient beaucoup; il leur causait bien des ennuis et des tourments. Ayant rencontré plusieurs fois Méhémet Ali Pacha, j'ai bénéficié de sa conversation et de sa société. Les détails nous entraîneraient trop loin : quelques-uns se trouvent consignés dans mon ouvrage intitulé *Les jardins du voyage*[1].»

A Manfalout, Chirwânî rencontra des hommes d'honneur et de courage, entre autres IBRÂHÎM BEY. «J'ai vu peu d'hommes aussi généreux que lui. Il était beglerbey d'Égypte et l'emportait sur la plupart des princes contemporains par sa bravoure et sa libéralité. Toutes les qualités louables de cet émir étaient inséparables de sa personne, excepté la bienfaisance qui émanait de lui; ses bonnes mœurs lui étaient spéciales, excepté sa générosité qui s'étendait à tous. Un jour, Son Altesse me demanda : «As-tu vu en Perse un homme assez généreux pour donner cent mille pièces d'or à quelqu'un, alors qu'il sait parfaitement qu'il ne le verra jamais, ne connaîtra même pas son nom ni son signalement?» Je répondis : «Ce que je désire de l'émir généreux comme la mer, c'est qu'il en dise un peu moins». Le prince se mit à sourire et reprit : «Les gens de ton pays donneraient-ils mille pièces d'or à un homme dans les conditions que j'ai dites?» Je répondis : «Que la puissance accomplie de l'émir ait pour parure la durée éternelle! On ne vit jamais en Perse un homme donner à un autre sans l'avoir vu»... Une autre fois, cet émir aux généreuses pensées me

[1] Je remercie sincèrement S. E. Hekmat qui a bien voulu copier pour moi, au British Museum, ce texte inédit des *Ryâdh-os-syâḥa*. J'en extrais ce qui suit : «(Méhémet-Ali) décida de donner mensuellement à tout derviche voyageur douze pièces d'argent comptant et des provisions de bouche; il affecta le produit des fondations pieuses aux personnes méritantes et aux gens de robe, afin de les délivrer des soucis matériels. Je rencontrai ce prince brillant d'équité; la concorde s'établit entre nous deux... Malgré les soucis du pouvoir et ses multiples affaires d'administration, il s'entretenait, quotidiennement et à heure fixe, avec les initiés à la vie mystique. Il ne négligeait rien du bon vouloir qu'on doit aux savants... Il se plaisait à déclarer : «Cette puissance et cette grandeur, je les dois aux soins des derviches; j'ai soumis l'Égypte grâce aux prières des anachorètes». D'après ce qu'on dit, il est reconnu que ce conquérant suivait la règle des Bektachis dont il accomplissait les rites... Un jour, il me dit : «Quand tu te trouves seul avec Dieu, souviens-toi de moi et prie pour moi. — A ce moment, je m'oublie moi-même; comment donc penserais-je à vous? — Fais donc une invocation en ma faveur, à un autre moment! — L'invocation à Dieu relève de vous-même : il n'est pas convenable que vous la réclamiez à votre prochain. — Explique-moi ce que tu veux dire. — Si tous vos sujets sont satisfaits et tranquilles, si vos agents et vos émirs ne leur déchirent pas le cœur avec le glaive de l'iniquité, certainement tous feront des vœux pour la durée de votre empire et demanderont à Dieu de maintenir votre pouvoir». Le prince, à ces paroles, versa un pleur et dit : «Nulle parole de sincérité ne dépasse celle-ci». Nous échangeâmes d'autres propos qu'il serait trop long de rapporter». (RIEU, *Suppl.*, ms. 139, fol. 265, suiv.).

dit : «Si tu jettes quelque temps auprès de nous l'ancre de la résidence, si tu t'emploies à nous entretenir et à nous tenir compagnie, je t'accorderai en fief et apanage le district de Qouç qui comprend soixante-dix villages; ainsi tu passeras ta vie dans le loisir et le repos». Je répondis : «Que Dieu le Très-Haut crée selon les désirs de l'émir les choses nécessaires ici-bas et dans l'autre monde! Mais je suis un voyageur. Comment m'attacherais-je donc aux souverains?» A ces mots, l'émir m'offrit un présent et s'excusa».

Enfin, dans la Haute-Égypte, Chirwânî s'entretint avec Ridhwân Pacha[1] dont les propos suivants montrent la largeur d'esprit. «Émir de grande valeur, prince au grand cœur, il surpassait les autres émirs par sa richesse. C'était un arbitre indulgent aux pauvres et redoutable aux oppresseurs. Il évitait soigneusement les ignorants et les gens de rien... Il savait commander et se montrer équitable. Il fuyait le péché et s'abstenait même des fautes vénielles et du jeu; mais il se contentait d'observer les préceptes d'obligation divine et quelques petites choses de la sunna. Un jour, je lui demandai : «Émir, pourquoi n'avez-vous ni penchant pour les dévotions nombreuses, ni zèle pour la pratique de la sunna?» Il répondit : «La manifestation de la vertu et de la chasteté ne consiste pas en ce que l'homme récite de multiples prières, jeûne à outrance, fasse tant de prosternations que son front devienne calleux comme le genou d'un chameau... Non! l'homme pur est celui qui ne commet péché mortel ni véniel et qui n'enfreint pas les interdictions majeures...» Ensuite, par plusieurs exemples, Ridhwân démontre que le croyant doit éviter essentiellement la rébellion contre Dieu; puis il s'engage dans une longue dissertation sur les péchés dont une énumération termine son discours.

*
* *

En somme, on relève dans les notices de Chirwânî quelques utiles renseignements sur la population de l'Égypte à cette époque; les faits historiques qu'il rapporte prouvent sa curiosité d'esprit et son aptitude à se renseigner; mais surtout la relation, parfois si vivante, de ses entretiens avec les émirs et les savants fournit une contribution peu commune à l'histoire sociale du temps.

[1] Probablement l'émir mentionné par Djabarti, *Merveilles*, VIII, p. 196-198 et 363.

SCHWEDISCH-ÄGYPTISCHE BEZIEHUNGEN

VON

WALTHER BJÖRKMAN.

Bei meinen Studien zu den Beziehungen zwischen Schweden und der Türkei[1] begegneten mir immer wieder Verbindungen auch zwischen Aegypten und Schweden, die wohl eine Darstellung im Zusammenhang verdienten. Ein Ueberblick über das, was mir davon bekannt geworden ist, sei im folgenden versucht.

Der erste Schwede, der Aegypten besuchte, dürfte der berühmte «Reise-Bengt» gewesen sein, d. i. Bengt Bengtsson Oxenstierna, der von 1591 bis 1643 lebte und während seiner weiten Orientreisen im März 1619 von Palästina aus einen kurzen Abstecher nach Aegypten machte. Leider hat er kein Tagebuch hinterlassen, und die einzige Quelle ist ein kurzer Hinweis in der Leichenpredigt, die der Bischof Olaus Laurelius (1585-1670) auf ihn hielt[2] : «Den 5. Martii 1619 reisete er von da (Jerusalem) nach Bethlehem, sodann auf das Tote Meer hinaus, wo Sodom und Gomorrha untergegangen sind, und endlich nach der alten Stadt Gaza. Sodann wanderte er durch Arabien, die Wüste Etham, und Sur, vorüber an dem Roten Meere, bis er an die grosse und weitberühmte Stadt Alcair kam, welche auch Babylon Egypti genannt wird, in Africa am Flusse Nilo gelegen. Von hier begab er sich nach Alexandriam und so weiter in Egypten, (woselbst die alten und herrlichen Grabstätten der Egyptischen Könige und unaussprechlich hohe Pyramiden, unter welchen tief und lang gemauerte Grüfte in der Erde sich befinden und unzählige tausend Mumien oder tote Körper eingeleget sind), dass er dieses und alles andere Sehenswürdige, was es dort giebt, beschauen möchte. Daselbst wendete er dann wieder um nach Alcair, und reisete an der Seekante entlang durch das gelobte Land oder das Land der Kinder Israel, nach Tyron und Sidon, woselbst er am 20. Martii zu Schiffe ging...».

[1] *Die schwedisch-türkischen Beziehungen bis 1800. Festschrift Georg Jacob*, Leipzig 1932, S. 9-23. *Schwedisch-türkische Beziehungen seit 1800. Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin* 35, 1932, S. 149-161.

[2] Olaus Laurelius, *Lijkpredican öfwer*... Stockholm 1644, bei Sven Hedin, *Resare-Bengt*, Stockholm 1921, S. 460 (deutsche Ausgabe : Verwehte Spuren, Leipzig 1923, S. 296).

Es sollte lange dauern, bis wieder ein Schwede Aegypten betrat, denn der weitgereiste Schiffsleutnant Nils Mathsson Köping (ca. 1630-1667) berührte auf seiner Fahrt von Arabien nach Persien nur die Sinaihalbinsel und die Stadt Taquem (?) in Aegypten am Roten Meer[1]. Carl XII. aber liess auf seine Kosten nicht weniger als drei wissenschaftliche Reisen nach Palästina und Aegypten machen, und so haben im Jahre 1710 drei schwedische Offiziere, Cornelius Loos (st. 1738 als Kommandant von Hamburg), Konrad Sparre (1680-1744) und Hans Gyllenskepp Aegypten besucht, dann im Jahre 1712 der Legations-Predikant und spätere Professor Michael Eneman (1676-1714) und im Jahre 1715 der spätere Erzbischof Henrik Benzelius (1689-1758)[2]. Von ihnen hat nur Eneman ein Reisebuch[3] hinterlassen, das in mehreren Abschnitten nicht nur seine Erlebnisse in Alexandria und Cairo vom 15.2.-30.5. 1712 (dazwischen lag 27.3.-20.4. ein Abstecher nach dem Sinai) beschreibt, sondern auch Altertümer, Früchte, Regierung und Bewohner des Landes, die Mekkakarawane u. a. Loos brachte Zeichnungen der Pyramiden von Gize und der Ruinen von Palmyra mit, die aber zum grossen Teil beim Kalabalik von Bender am 12.2.1713 verloren gingen. Im übrigen war all diesen Reisenden nicht Aegypten sondern Palästina die Hauptsache[4]. Immerhin scheint hiermit ein schwedischer Reiseverkehr nach Aegypten in Gang gekommen zu sein, und noch im 18. Jahrhundert kamen einige bedeutende schwedische Forscher nach Aegypten, so war der Naturforscher Frederik Hasselquist (1722-1752) vom 15.5.1750-28.3. 1751 in Alexandria, Cairo und Dimjat. Er hat sich nicht bloss für die Pflanzen und Tiere Aegyptens interessiert, sondern auch für die Pyramiden, Mumiengräber, Mekkakarawane, und dies alles in seinem Tagebuch beschrieben[5]. Auch der Finlandschwede Pehr Forsskål (1732-1763) war 27.9.1761-28.8. 1762 in Alexandria, Cairo, Raschid und Suez und sammelte Material für seine bekannten naturwissenschaftlichen Werke[6]. Von nicht gelehrten schwedi-

[1] Nils MATHSSON KÖPING, *Beskrifning om en Resa genom Asia, Africa, och många andra hedna Länder.* Förbättrad och fjerde gången uplagd. Wästerås 1759, S. 44.

[2] Er hatte vorher *De Alexandria Aegypti*, Upsala 1711, geschrieben.

[3] *Resa i Orienten* 1711-1712, af Michael ENEMAN... utg. af K. U. Nylander, Upsala (1889).

[4] Pehr LUGN, *Egypten i fynd och forskning* II, Stockholm 1924, S. 15 f.

[5] D. Friedrich HASSELQUISTS *Reise nach Palästina in den Jahren von 1749-1752*... hrsg. von Carl Linnäus. Aus dem Schwedischen. Rostock 1762. S. 66-136.

[6] *Flora aegyptiaco-arabica* und *Descriptiones animalium*, Hauniae 1775. Vgl. über ihn Carl CHRISTENSEN, *Naturforskeren Pehr Forsskål, hans Rejse til Aegypten og Arabien 1761-63 og hans botaniske Arbejder og Samlinger*, Köb. 1918. DERS., *Index to Pehr Forsskål, Flora aegypt.-arabica 1775*, in *Dansk botanisk Arkiv* Bd. 4, Nr. 3, S. 1-54.

schen Besuchern des 18. Jahrhunderts seien die beiden Handelsstipendiaten Edvard Carleson (1704-1767) und Carl Fredrik von Höpken (1713-1778) erwähnt, die 1733 auf ihrer Reise zum Studium des Levantehandels Aegypten besuchten[1], sowie der Kanzleirat Erik Bergstedt, der 1795 in Aegypten war[2].

Der französische Feldzug nach Aegypten scheint auch in Schweden dem Interesse für das Nilland einen starken Impuls gegeben zu haben, und die Lesung des von den Franzosen gefundenen dreisprachigen Steins von Rosette ist bekanntlich gerade mit dem Namen eines Schweden verknüpft, nämlich des schwedischen Diplomaten Johan David Åkerblad (1763-1819). Er war es, der im Jahre 1802 in seiner *Lettre sur l'inscription égyptienne de Rosette* die demotische Inschrift deutete und damit die Lesung der Hieroglyphen durch Champollion im Jahre 1822 vorbereitete[3]. Er war zwischen 1784 und 1789 in Aegypten gewesen und hatte 1801 eine *Lettre sur l'écriture cursive copte* veröffentlicht. Noch ein Schwede beteiligte sich damals an der Aegyptologie in ihrer Geburtsstunde, das war der Diplomat Nils Gustaf Palin (1765-1847), aber seine Schriften[4] haben nur noch historischen Wert, ähnlich wie eine einschlägige Arbeit[5] des abenteuerlichen Jacob Gråberg af Hemsö (1776-1847) und erst recht ältere Versuche[6].

Für die Kenntnis des neuen Aegypten hatte man sich zunächst mit der schwedischen Uebersetzung eines französischen Werks[7] begnügt, doch bald gab es auch selbständige schwedische Arbeiten über Aegypten. Hier ist besonders ein

[1] Per Gustaf BERG (1805-89), *Svenska minnen på utländska orter*, Stockholm 1874, S. 80. Carlesons Besuch ist auch bei Hasselquist S. 107 erwähnt.

[2] BERG, *Svenska minnen*, S. 80.

[3] LUGN, *Egypten* I, 14 ff. KARL PIEHL, *Quelques notes sur la vie et les œuvres de l'illustre orientaliste suédois J.-D. Åkerblad*, in den *Actes du huitième Congrès international des orientalistes*, III, 59-65. K. U. NYLANDER, *Semitiska studier i Sverige under flydda tider. Ny svensk tidskrift* 10, 1889, 348 f.

[4] *Lettre sur les hiéroglyphes*, 1802. *Essai sur les hiéroglyphes*, 1804. *Analyse de l'inscription en hiéroglyphes du monument trouvé à Rosette*, 1804. *De l'étude des hiéroglyphes, fragments*, 1812. *Supplément aux fragments de l'étude des hiéroglyphes. Nouvelles recherches sur l'inscription du monument de Rosette*, 1830.

[5] *Nouvelles recherches sur l'inscription... de Rosette*, Florence 1830. Ueber Gråberg vgl. E. ROSSI, *Oriente Moderno*, 12, 1932, 256 ff.

[6] Gustaf PERINGER, geadelt LILLIEBLAD (1651-1710), *Historia rerum aegyptiacarum, fragmenta*, 1691. Olof CELSIUS (1670-1756), *Historiola Pyramidum Aegypti*, Upsala 1725. Mattias NORBERG (1747-1826), *Om Apistjuren*, und : *Om ökenvinden Samum.* Vgl. NYLANDER, *Semitiska studier*, S. 200, 334, 356.

[7] *Egypten i hist., geogr., phys. ... hänseende. Original af* MONTAGNE, *öfvers. af* Göran LÖWEGREN. Götheborg 1800.

Buch von G. E. Lundstedt über den Handel Aegyptens [1] zu nennen, das interessante Einzelheiten enthält, z. B. über den schwedischen Schiffsverkehr nach Aegypten seit 1750 (S. 99). Der Verfasser stellt auch ganz modern anmutende Rentabilitätsberechnungen an und kommt zu dem Ergebnis, dass ein direkter schwedisch-ägyptischer Handel lohnend sein würde. Wir erfahren auch von einer fehlgeschlagenen Handelsexpedition Muhammed Alis nach Schweden im Jahre 1816 auf Rat des schwedischen Konsuls Bokty [2] in Cairo. Ausser ihm erwähnt er den schwedischen Konsul Giovanni Anastasy [3] in Alexandria und seinen Vorgänger Lazari, alles offenbar keine Schweden sondern Levantiner.

Auch zwei bekannte schwedische Forschungsreisende waren um jene Zeit in Aegypten : Jakob Berggren (1790-1868) im Jahre 1821 [4], und Johan Hedenborg (1787-1865) im Jahre 1834 [5], und ein schwedischer Offizier im Ingenieurkorps namens Baltzar Cronstrand (1794-1876) studierte in den Jahren 1836-1837 ägyptische Befestigungsbauten [6].

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts waren es einige wohl vorwiegend in Schweden bekannte Persönlichkeiten, die Aegypten besuchten und Berichte darüber hinterliessen, so war im Januar 1859 Fredrika Bremer (1801-65) in Alexandria [7], 1860 Gustaf Emanuel Beskow (1834-99) [8] und 1864 Anders Robert von Kraemer (1825-1903) [9]. Weit über Schwedens Grenzen bekannt sind aber die wundervollen ägyptischen Bilder des Malers Egron Lundgren (1815-75), die auf seinen wiederholten Besuch des Nillandes 1861-62 und 1872 zurückgehen [10].

[1] G. E. Lundstedt, *Anteckningar öfver Egyptens handel och dess näringars tillstånd, jämte reflexioner öfver nordiska handeln med Egypten* 1822, 23 och 24, Stockholm 1825.

[2] Den schwedischen Generalkonsul J. Boghti rühmt Hedenborg (s. Anm. 5), S. 209.

[3] Einen Katalog seiner Altertümersammlung, London 1837, erwähnt Ibrahim Hilmy, *The Literature of Egypt*, London 1886-88, I, 35, 369. Nach Lugn, *Egypten*, II, 31 war er blosser Geschäftemacher.

[4] Jakob Berggren, *Resa i Europa och österländerna* 1-3, Stockholm 1826-28; deutsch : *Reisen in Europa und im Morgenlande*, Leipzig und Darmstadt 1828-34. *Guide français-arabe vulgaire des voyageurs et des Francs en Syrie et en Égypte*, Upsala 1874.

[5] Johan Hedenborg, *Resa i Egypten och det inre Afrika åren 1834 och 1835*, Stockholm 1843.

[6] B. Cronstrand, *Meteorol. dagbok under en resa i Egypten* 1836-37. *Öfvers. K. Sv. Akad.*, 35, 1878, Nr. 4, S. 15-45.

[7] Sie reiste aber wegen der Pest nicht ins Land, vgl. *Lifvet i gamla verlden*, Stockholm 1860-62, III, 60 ff.

[8] *Reseminnen från Egypten, Sinai och Palestina*, 1859-60, Stockholm 1861, 10. Auflage 1891.

[9] *En vinter i orienten*, Stockholm 1866.

[10] Vgl. seine Reiseerinnerungen *Lediga stunder i främmande land*, Stockholm 1873, und *En målares anteckningar*, Stockholm 1870-72. Berg, *Svenska minnen*, S. 65.

An den Feierlichkeiten zur Eröffnung des Suezkanals im Jahre 1869 nahm als Gast des Chediwen Ismail der schwedische Major Erik Oscar von Knorring (1822-91) teil. Er machte vorher eine Nilfahrt und hinterliess darüber einen Bericht [1], bei dem er die Aufzeichnungen des Landshöfding Fredrik Wilhelm Leijonancker (1818-83) benutzt, der kurz vorher als Wasserbauingenieur den Suezkanal studiert hatte. Er bringt auch (S. 253 ff.) Zahlenangaben über den damals noch recht bescheidenen Handel zwischen Schweden und Aegypten etwa seit 1859 und macht Vorschläge zu seiner Förderung, ähnlich wie Lundstedt, dessen Werk er wohl nicht kennt.

Um dieselbe Zeit machte der schwedische Algenforscher John Erik Areschoug (1811-87) eine wissenschaftliche Reise nach Aegypten [2], während der Mediziner Curt Wallis (1845-1922) Aegyptens Klima beschrieb [3]. Zwischen 1875 und 1878 fällt der ägyptische Aufenthalt des Orientalisten Herman Napoleon Almkvist (1839-1904), den er zu sprachlichen Forschungen über das Vulgär-Arabische, Nubische und besonders die Bischari-Sprache benutzte [4]. Zwischen 1874 und 1882 machte ferner der Orientalist Graf Carlo Landberg (1848-1924) [5] mehrere Reisen in Aegypten. Er war dann 1888-92 schwedisch-norwegischer Generalkonsul in Alexandria und diplomatischer Agent für Aegypten. Sein Vorgänger als Generalkonsul in Alexandria war 1883-87 Oskar Gustaf von Heidenstam (1840-1917), ein Verwandter des berühmten schwedischen Dichters Verner von Heidenstam (geb. 1859), der nach 1876 ebenfalls in Aegypten war und diesen Aufenthalt in den *Österländska minnen och myter* in seinen *Vallfart och vandringsår* (1888) so wundersam nachklingen lässt.

Nach der Besetzung Aegyptens durch die Engländer im Jahre 1882 begann auch der schwedische Reiseverkehr nach Aegypten zuzunehmen, doch scheinen

[1] *Två månader i Egypten*, Stockholm 1873. Nach Landberg, *I öknar och palmlundar* (vgl. Anm. 5) S. 4 hat er viel von Mariette abgeschrieben.

[2] *Alger samlade vid Alexandria. Öfvers. K. Sv. Akad*, 27, 1870, 929-39.

[3] *Om Egyptens klimat*, *Hygiea* 35, 1873.

[4] *Kleine Beiträge zur Lexikographie des Vulgärarabischen.* I in den *Actes du huitième Congrès international des orientalistes*, Leiden 1891. II ed. Zetterstéen, *Le Monde oriental*, V, 1925. *Nubische Studien im Sudan* 1877-78.. ed. Zetterstéen, Uppsala 1911. *Die Bischari-Sprache.* Upsala 1881-85. Vgl. über Almkvist K. V. Zetterstéen, *Semitiska studier i Sverige under de sista femtio åren. Svenska Orientsällskapets Årsbok* 1924, S. 11 ff.

[5] Vgl. über ihn Zetterstéen, *Semitiska studier*... S. 42-46. Seine zahlreichen Schriften zum Arabischen betreffen Aegypten nur zum geringen Teil, so *La langue arabe et ses dialectes*, Leyde 1905. *Arabica*, III, Leyde 1895. *Bâsim le forgeron et Hârûn er Rachîd, Texte arabe en dial. d'Égypte et de Syrie*, Leyde 1888. *I öknar och palmlundar*, Stockholm 1881-82.

nur verhältnismässig wenig Schweden das Bedürfnis gehabt zu haben, Reisewerke zu veröffentlichen, so der Graf Hans Wachtmeister (1828-1905), der 1884 Aegypten besuchte[1], der päpstliche Kammerherr Claes Lagergren (1853-1930), der 1881 und 1886 in Aegypten war[2], und der Anatom Magnus Gustaf Retzius (1842-1919), der 1890 dort war[3].

Im Jahre 1889 war der 8. Internationale Orientalistenkongress in Stockholm und Upsala, den vornehmlich der Graf Landberg betreute. Aegypten spielte auf diesem Kongress eine beachtliche Rolle[4], und in den Actes ist die ganze Afrikanische Sektion mit nicht weniger als zehn Beiträgen Aegypten gewidmet. Vier davon sind von dem Begründer der modernen schwedischen Aegyptologie Karl Piehl (1853-1904)[5], und einer ist von Gaston Maspero verfasst[6]. Dazu kommt in der Semitistischen Sektion die bereits genannte Arbeit[7] von Almkvist. In demselben Jahre 1889 wurde übrigens Piehl Leiter der von ihm gegründeten Sammlung ägyptischer Altertümer in Upsala, die seit 1895 «Victoria-Museet för egyptiska fornsaker» heisst. Diesem Museum überwies 1902 König Oscar II. eine Anzahl Altertümer, die die ägyptische Regierung ihm geschenkt hatte und die Gaston Maspero in besonderem Auftrag ausgewählt hatte[8]. Eine weitere ägyptische Sammlung befindet sich jetzt im Nationalmuseum in Stockholm, sie wurde 1826 aus Geschenken des Konsuls Anastasy[9] gegründet, 1832 durch eine Gabe Palins[10] und 1894 durch Geschenke der ägyptischen Regierung vermehrt[11].

Seit der Einführung der Gemischten Gerichtshöfe in Aegypten im Jahre 1876

(1) *Medelhafsskizzer*, Stockholm 1884; *Turistminnen, dagboksanteckningar under resor i Egypten, Alger, Spanien...* Stockholm 1885; *Lekmannaintryck från Egyptens tempel och grafvar. Ord och bild* 29, 1911, 65-83.

(2) *En vinter på Nilen*, Stockholm 1888; *Mitt livs minnen*, Stockholm 1922-29, V, 88 ff. und VIII, 412 ff.

(3) *Bilder från Nilens land*, Stockholm 1891.

(4) Unter den Teilnehmern waren vier Aegypter, s. K. U. Nylander, *Orientalistkongressen i Stockholm-Kristiania*, Upsala 1890, S. VII. 1.

(5) Ueber ihn vgl. Lugn, *Egypten*, II, 38. Piehl war wiederholt in Aegypten, so 1887-88, und schrieb populär *Från Nilens stränder*, 1895, und *Bilder från Egypten*, 1896. Er hatte übrigens später eine heftige Fehde mit Maspero, vgl. seine *Réponse à M. Gaston Maspero*, Upsala 1897.

(6) *Sur quelques inscriptions du temps d'Amenemhâit Ier au Ouady Hammamât, Actes...* IV, 149-161.

(7) s. o., S. 117. Anm. 4.

(8) Pehr Lugn, *Ausgewählte Denkmäler aus ägyptischen Sammlungen in Schweden*, Leipzig 1922, Vorwort.

(9) s. o., S. 116. Anm. 3.

(10) s. o., S. 115. Anm. 4.

(11) Lugn, *a. a. O.*

sind an ihnen auch schwedische Juristen tätig gewesen, zunächst für Schweden und Norwegen gemeinsam, dann seit Auflösung der Union im Jahre 1905 für Schweden allein : von 1875 bis 1884 und 1887-92 war dort M. Armfeldt, 1884-86 C. Petersen, 1895-1901 Otto Conrad Cedercrantz (geb. 1854), 1901-13 Carl Otto Montan (1853-1914), 1907-17 Axel Johan Patrik Adlercreutz (geb. 1871), 1913-18 Erik Axel Mathias Sjöborg (geb. 1878), 1917-25 Carl Johan Knut Henric Nordenskjöld (geb. 1876), seit 1918 A. E. F. Sandström, und seit 1925 P. Cederschiöld[1].

Vom Dezember 1900 bis zum Juli 1901 weilte in Aegypten und am Weissen Nil eine schwedische zoologische Expedition, bestehend aus dem Professor Leonard Axel Jägerskiöld (geb. 1867) und den Phil. Cand. Teodor Odhner (1879-1927) und Ivar Trägårdh (geb. 1878). Sie erfreuten sich u. a. der Hilfe des schwedisch-norwegischen Generalkonsuls C. Belinfante Östberg und des verstorbenen A. Lanner vom Konsulat in Alexandria. Die Ergebnisse der Expedition haben sie im Verein mit einer Reihe anderer Gelehrter in fünf Bänden vorgelegt[2].

Der schwedische Reiseverkehr nach Aegypten ging weiter[3], nur durch den Weltkrieg geriet er vorübergehend ins Stocken. Der grosse schwedische Forschungsreisende Sven Hedin (geb. 1865) machte 1916 eine siebenmonatige Reise durch Syrien und Palästina nach der Suezfront und nach Mesopotamien[4]. Nach dem Kriege machte der weltbekannte schwedische Vogelfreund und -photograph Bengt Berg (geb. 1885) seine erfolgreichen Reisen nach Aegypten, um dort Vögel zu filmen[5]. Aus den letzten Jahren liegen wieder einige schwedische Reisebücher über Aegypten vor, so z. B. von dem Museumsmann Sixten Georg Mauritz Strömbom (geb. 1888)[6] und der Archäologin Hanna Rydh (geb. 1891)[7], und eine schwedische Levantelinie, Svenska Orient-Linien

(1) Vgl. *Livre d'or du cinquantenaire des juridictions mixtes d'Égypte*, 1876-1926, Alexandrie 1926, Appendice I.

(2) *Results of the Swedish Zoological Expedition to Egypt and the White Nile 1901 under the direction of L. A. Jägerskiöld.* Part I-V. Uppsala 1904-1928.

(3) S. z. B. Carl Wilhelm Kastman (1832-1912), *Bilder från Egypten*, Stockholm 1908. Damals erschien auch : O., *Sverige i Egypten*, Varia 1908, S. 623-27 (nicht gesehen, angeführt bei : *Bibliographie géographique de l'Égypte*, publiée sous la direction de M. Henri Lorin, I, Cairo 1928, Nr. 5051).

(4) Jerusalem, Leipzig 1918; Bagdad, Babylon, Ninive, Leipzig 1918.

(5) *Mit den Zugvögeln nach Afrika*, 3. Aufl. Berlin 1926.

(6) *Egyptisk vinter, resestudier*, Stockholm 1923.

(7) *Solskivans land*, Stockholm 1927; auch englisch : *The land of the sungod*, London 1929. *Kring medelhavets stränder*, 1928.

(Axel Broström and Son) in Göteborg unterhält jetzt regelmässigen Fracht- und Reiseverkehr mit Aegypten.

Von den jetzt lebenden schwedischen Orientalisten hat sich sowohl der Lund-Professor Axel Moberg (geb. 1872)[1] wie der Upsala-Professor Karl Wilhelm Zetterstéen (geb. 1866)[2] und sein Nachfolger Henrik Samuel Nyberg (geb. 1889)[3] auch für Aegypten interessiert, und die eigentliche Aegyptologie liegt jetzt in den Händen des bereits mehrfach genannten Prof. Pehr Lugn (geb. 1881)[4], der auch die ägyptische Sammlung in Stockholm leitet. Schweden hat auch eine eigene ägyptologische Zeitschrift mit dem Titel Sphinx[5], und in der Nordischen Orientalischen Bibliographie des Bibliothekars Ernst von Döbeln[6] betrifft ein Abschnitt Aegypten und Abessinien. An der ägyptischen Universität in Cairo lehrt der schwedische Botaniker Gunnar Täckholm[7].

Fragt man sich nun, was diesem steten schwedischen Interesse für Aegypten auf ägyptischer Seite gegenübersteht, so scheint dies nur gering zu sein, wenigstens soweit es als literarischer Niederschlag in der ägyptisch-arabischen Literatur mir bekannt geworden ist. Es gibt seit langem eine arabische Uebersetzung von Voltaires bekannter Darstellung des Lebens Carls XII.[8], und die Swedenborg-Gesellschaft liess im Jahre 1896 das Werk De coelo auch ins Arabische übersetzen[9]. Dazu kommt noch aus neuerer Zeit eine arabische

[1] Er schrieb *Ur ʿAbdallāh b. ʿAbdazzāhirs biografi över sultanen el Melik el Ašraf Ḫalīl*, 1902; ferner *Zwei ägyptische Waqfurkunden aus dem Jahre 691/1292*, *Le Monde oriental* 12, 1918. Auch seine *Arabiska myter och sagor*, Stockholm 1927, sind z. T. ägyptisch. (*Egyptiska myter och sagor* der gleichen Sammlung sind von dem Dänen H. O. Lange bearbeitet.)

[2] Er machte 1906 eine Reise nach Aegypten, und gab *Beiträge zur Geschichte der Mamlukensultane in den Jahren 690-741 der Hiǧra*, Leiden 1919, heraus.

[3] Er weilte bei der Vorbereitung seiner Edition des *Kitāb al-intiṣār* (Cairo 1925) längere Zeit in Aegypten, und schrieb *Några drag ur livet i Egypten*. *Ergo, tidning för Uppsalastudenter* 2, 1925, 240-2.

[4] Ausser den bereits genannten Werken schrieb er *Egyptisk kultur i ord och bild*, 1926, und *Konst och konsthantverk i Egypten*, 1926.

[5] Gegründet 1896 von Piehl, und 1904-17 von Ernst Andersson Akmar (geb. 1877) herausgegeben. Akmar verfasste *Den Gamle reser med solstrålen. En egyptologs anteckningar efter studier och föreläsningar*, Uppsala 1925.

[6] *Nordisk orientalisk bibliografi för åren* 1911-1920. *Svenska Orientsällskapets Årsbok* 1925, 51 ff. Dass. 1921-1925, ebd. 1926-1927, 110 ff.

[7] Hanna Rydh, *The land of the sungod*, S. 153.

[8] *Maṭāliʿ šumūs as-siyar fī waqāʾiʿ Karolos aṯ-ṯānī ʿašar*, Bulaq 1257/1841. Der Uebersetzer heisst Muḥammed Efendi Muṣṭafā, aš-šahīr bi'l-Baijāʿ Bāš Ǧawīš.

[9] *As-samā wa-ǧahannam wa'l-ḥāla al-wusṭā au ʿālam al-arwāḥ*, Cairo, *Muqtaṭaf* 1896. Der Uebersetzer heisst Ḥabīb Salamūnī.

Darstellung der in alle Welt gedrungenen schwedischen Gymnastik[1]. Es ist möglich, dass es in Aegypten noch vereinzelt andere Literatur über Schweden gibt, doch im ganzen scheint gerade die Kenntnis Schwedens in Aegypten nur wenig verbreitet zu sein.

In diesem Zusammenhang ist es interessant zu sehen, was der moderne junge Aegypter in der Schule über Schweden lernt. Mir liegt das Lehrbuch *Al-ǧuǧrāfīja al-iqlīmīja* von Muḥammad ʿIwaḍ Ibrāhīm und Muḥammad Fahīm vor, und da ist sowohl für die *ibtidāʾīja*-[2] wie für die *ṯānawīja*-[3] Schulen Skandinavien, also Schweden und Norwegen zusammen, behandelt. Für die ersteren heisst es[4] :

Skandinavien gleicht den britischen Inseln in mehrfacher Hinsicht : es liegt ebenso wie diese im Westen des Festlandes, und sein Klima ist gemässigter als das der Gegenden, die östlich davon liegen und dem Einfluss des Ozeans fern sind.

Die Oberfläche Skandinaviens ist im allgemeinen gebirgig, seine Ebenen sind eng und begrenzt und liegen besonders im Süden. Die Gebirge liegen vielfach an der Westküste, die sich durch ihre vielen Oeffnungen auszeichnet, die als Fjorde bekannt sind. Deshalb sind die Flüsse, die sich in die Ostsee ergiessen, länger als die in den Ozean mündenden. Die meisten Flüsse sind nicht schiffbar wegen der Wasserfälle und Stromschnellen in ihrem Lauf, deren Wasserkraft zur Erzeugung von Elektrizität und zum Treiben von Mühlen benutzt wird. Die wichtigste Industrie ist Holzschneiden und Herstellung von Papier und Streichhölzern.

Die Ernährungsmöglichkeiten in Skandinavien sind beschränkt durch die Natur der Oberfläche und das Klima des Landes. Der Reichtum des Landes beruht auf den Wäldern und ihren Erträgen, ferner auf dem Handel und dem Fischfang.

Schweden. — Der Ostteil der Halbinsel heisst Schweden, der Westteil Norwegen. Schweden ist der Fläche nach grösser als Norwegen, und in ihm liegen die meisten Ebenen, die anbaufähig sind und auf denen Gerste, Hafer und

[1] Ibrāhīm Ḫairallāh, *Al-alʿāb as-suēdīja*, Cairo o. J. (Vorwort 1919).

[2] Die *ibtidāʾīja* (primary)-Schule entspricht etwa der schwedischen 1.-4. Klasse, also der deutschen Sexta bis Untertertia.

[3] Die *ṯānawīja* (secondary)-Schule entspricht etwa der schwedischen 5. Klasse und den vier «Ringen», also deutsch Obertertia bis Oberprima.

[4] *Al-ǧuǧrāfīja al-iqlīmīja lil-madāris al-ibtidāʾīja, al-ǧuzʾ aṯ-ṯāliṯ, aṭ-ṭabʿa ar-rābiʿa*, Cairo 1929, S. 133-135.

Kartoffeln wachsen und Viehzucht getrieben wird. Die Milcherzeugnisse werden ausgeführt. Die wichtigste Stadt und Hauptstadt von Schweden ist Stockholm. Es ist durch eine Eisenbahn mit der Westküste Norwegens verbunden, und durch eine weitere Bahn mit Göteborg, dem wichtigsten Hafen im Süden in der Nähe von Dänemark und Deutschland.

NORWEGEN. — Der grösste Teil ist gebirgig, es ist frei von Bodenschätzen und anbaufähigem Land. Deshalb leben die Einwohner von den Erträgen der Wälder und vom Fisch- und Walfischfang. Die wichtigsten Plätze des Fischfangs sind Hammerfest im Norden und Bergen im Süden. Oslo (Kristiania) ist die Hauptstadt von Norwegen und Hauptsitz der Papierherstellung. Eisenbahnen verbinden es mit Stockholm und Bergen.

Die meisten Einwohner von Norwegen sind kühne Seefahrer, ebenso wie ihre Nachbarn, die Bewohner der britischen Inseln. Ihre Gesamtzahl beträgt nicht über 2 1/2 Millionen.

In dem andern Buch[1] heisst es S. 152-156 :

Skandinavien ist eine Halbinsel im Nordwesten Europas, die Westküste ist gebirgig und hoch, und die Höhe nimmt ab, je mehr man nach Osten kommt. Skandinavien zerfällt in zwei natürliche Teile, die sich von einander unterscheiden : 1. ein hohes Gebirge, das sich nach Osten zu senkt, 2. ebenes Land im Osten und Süden dieses Gebirges. Eine Karte zeigt die Höhenverhältnisse dieses Gebiets, und eine weitere Karte seine Vegetationsverhältnisse. Die Gebirgszone ist im Osten reich an Tälern, und sie hat an der Küste viele Oeffnungen, die man Fjorde nennt, mit hohen abfallenden Ufern. Sie sind schiffbar bis weit ins Innere und vor der Gewalt der Ozeanwogen durch die vielen Felseninseln[2] geschützt, die sich der Küste gegenüber von Norden bis Süden hinziehen. Daher ist das Wasser dort ruhig, und die Flüsse sind kurz und schnellfliessend, stark an Gefälle und nicht schiffbar.

Aber die Kraft des Gefälles des Wassers verwendet man zum Treiben von Mühlen und Maschinen zum Holzschneiden und zum Erzeugen von Elektrizität für die anderen Industrien.

Das Klima dieses Gebiets ist im Winter kalt wegen seiner hohen Lage und seiner Entfernung vom Aequator. Es ist aber viel milder als das Klima der östlich daran grenzenden Gebiete, und zwar durch die Wirkung des Golfstroms. Dies Gebiet ist regenreich aus zwei Gründen : 1. weil es ein hohes Gebirge ist,

[1] *Al-ǧuġrāfija al-iqlīmīja lil-madāris aṯ-ṯānawīja, al-ǧuz' aṯ-ṯānī, aṭ-ṭab'a as-sādisa*, Cairo 1931.

[2] Die wichtigsten sind die Lofoteninseln im Nordwesten.

2. weil es den feuchten Winden, die vom Atlantischen Ozean wehen, ausgesetzt ist.

Das Gebiet ist arm an anbaufähigem Land aus folgenden Gründen : 1. weil es in nördlichen Breiten liegt (der Nordteil gehört zur Polarzone), 2. weil es ein hohes kahles Gebirge ist.

Anbaufähig sind nur etwa 3 o/o des Bodens, und das meiste hiervon liegt um Oslo (Kristiania), und die Wälder bedecken etwa 22 o/o des Landes.

Das bebaute Land ist reich an Bewohnern, die Hafer, Gerste und Kartoffeln anbauen, und es gibt auch Weiden für die Viehzucht, doch die grössten Erträge liefern die Wälder und der Fischfang.

Tausende von Einwohnern befassen sich mit dem Walfischfang in der nördlichen Polarzone und dem Kabeljaufang im Nordmeer nahe den Lofoteninseln im Winter. Der Kabeljau wird gesalzen und getrocknet, seine Leber wird gekocht und Lebertran daraus gewonnen, der ausgeführt wird.

Es haben 1. der Reichtum an Holz, 2. der Reichtum an Wasser und 3. das ruhige Wasser der Fjorde den Schiffsbau und die Seefahrt begünstigt. Daher ist dies Land durch den Mut und die Seetüchtigkeit seiner Bewohner berühmt.

Die Einwohner haben eine grosse Anzahl Segelschiffe für den Handel, auf denen sie ihre Waren und die Waren der anderen Völker transportieren.

Man verwendet die Wasserkraft, um das Holz in eine Masse zu verwandeln, aus der dann Papier gemacht wird, und um Streichhölzer und chemischen Dünger herzustellen.

Die Hauptortschaften liegen im Ackerbaugebiet oder an den Küsten an den Enden der Fjorde. So liegt z. B. Oslo (Kristiania) inmitten eines Landwirtschaftsgebiets an der Bucht von Oslo (Kristiania), und die hohen tannenbedeckten Berge umgeben es. Daher werden in Oslo Streichhölzer und Baumwollgewebe hergestellt, weil das Klima dazu passt. Bergen, Trondhjem, Tromsö und Hammerfest liegen am Ufer und sind sämtlich durch Fischfang und -trocknen berühmt. Bergen ist ausserdem durch Schiffsbau berühmt und Trondhjem durch die Ausfuhr des Kupfers, das bei Röros im Binnenlande gewonnen wird.

Das Nordkap ist der nördlichste Punkt Europas. Dort sieht man die Sonne um Mitternacht den ganzen Juni und Juli, sofern sie nicht von Nebel und Wolken verdeckt ist.

Die Ebene im Osten und Süden blickt auf die Ostsee und ist breiter als die erwähnte Gebirgszone. Daher sind ihre Flüsse lang und fliessen nicht so schnell wie die des Gebirges. Man benutzt sie, um das Holz von den Wäldern

an die Küsten zu schaffen und um Säge- und Kornmühlen und die anderen Maschinen zu treiben. Sie gehört zu den oben behandelten Ländern des Ostseegebiets.

Dies Gebiet ist fern vom Einfluss des Golfstroms und des Ozeans, daher ist das Klima sehr kalt im Winter, die Ostsee friert dann zu und die Schiffe können nicht ihre Häfen anlaufen.

Diese Zone hat weniger Regen als die Gebirgszone, denn die Berge nehmen den Wasserdampf enthaltenden Winden die meiste Feuchtigkeit weg, bevor sie zu den Ebenen kommen.

Das Klima der Gebirgszone ist gemässigter als das der Ebene, wie aus folgender Tabelle hervorgeht :

	Februarmittel.	Julimittel.	Mittlere Regenmenge im Jahr
Bergen....	32,3 Grad Fahrenheit	58,5	67,7 Zoll
Upsala....	22,9	61,5	21,2
Stockholm.	26,1	61,5	16,4
Oslo.....	23,7	62,8	22,7

Nach seinen Erzeugnissen kann man das Land in drei Zonen teilen :

1. Im Norden die Waldzone. Die Bewohner sind beschäftigt mit Holzschneiden und den damit zusammenhängenden Industrien wie Herstellung von Streichhölzern und Holzmasse.

2. In der Mitte die Bergbauzone. Die Bewohner arbeiten an der Förderung der Metalle.

Hier gibt es zwei berühmte Bergbaugebiete : 1. im Norden um Gellivara, 2. nördlich des Mälar- und Vänersees.

Die wichtigsten Metalle sind Eisen, Kupfer, Silber und Blei. 3/4 der Eisenerzeugung gehen ausser Landes, weil im Lande so wenig Kohle gewonnen wird.

Upsala liegt in der Nähe der berühmten Eisenwerke Dannemora.

Es gibt auch eine Industrie in dieser Zone, zu ihren wichtigen Zentren gehört Norrköping nahe der Ostküste, bekannt durch die Herstellung von Baumwoll-und Wollgeweben und technischen Maschinen.

Göteborg am Kattegatt ist Sitz der Baumwollweberei und wichtiger Hafen, da es Westeuropa gegenüberliegt und das Wasser dort nur kurze Zeit im Jahre zufriert. Es handelt mit den Produkten der Wälder und ist mit Stockholm durch den schiffbaren Götakanal verbunden, der durch Gegenden, berühmt durch Eisenminen und Hochöfen in der Nähe des Väner- und Vättersees hindurchführt.

3. Im Süden fruchtbares Land mit einem Klima, das für Ackerbau günstig ist. Dort sät man Hafer, Roggen und Gerste und züchtet Vieh in den Ebenen und Tälern.

Malmö liegt südlich von Göteborg am Sund gegenüber Kopenhagen. Es ist der wichtigste Hafen für die Seepost und exportiert das Getreide der südlichen landwirtschaftlichen Zone.

Stockholm ist die grösste und volkreichste Stadt der Ebene, es liegt auf Inseln der Mälarmündung, umgeben von naturschönen Wäldern. Da gibt es eine Industrie von der Gewinnung der Bodenschätze der umliegenden Gebiete.

Die politischen Verhältnisse : Dies Gebiet wurde bis zum Jahre 1915 (soll heissen : 1905) von einem einzigen König beherrscht, dann trennte sich die Gebirgszone von der der Ebenen, die erste bildete das Königreich Norwegen und die zweite das Königreich Schweden. Denn ihre Lage und die Landesnatur hatten zur Entstehung zweier Völker geführt, die sich in ihren Lebenszielen und Lebensformen von einander unterschieden.

INSCRIPTIONS COUFIQUES DE PERSE

(avec trois planches)

PAR

GASTON WIET.

J'ai eu l'occasion, il y a trois ans, en vue d'une notice pour le *Survey of Persian Art,* de dresser l'inventaire des inscriptions arabes de la Perse. J'ai été frappé du petit nombre des documents publiés, d'autant plus que les rares textes connus se sont imposés à nous par la beauté des caractères ou par d'importants détails de protocole. Les inscriptions étudiées dans ce court article doivent donc, dans mon esprit, provoquer des recherches méthodiques, lesquelles, je l'espère, ne sauraient tarder. Les épigraphes suivantes ont été en partie déchiffrées sur des photographies qui m'ont été obligeamment communiquées par M. A. Up. Pope, que je ne saurais assez remercier : j'en avais terminé avec elles lorsque mon ami Jean Sauvaget m'adressa la copie des trois premiers textes. Je suis redevable des deux derniers à la courtoisie de M. Rabenou.

INSCRIPTIONS SELDJOUKIDES D'ISPAHAN.

En l'année 438 (1046-1047), le sultan seldjoukide Ṭoghrul-Beg assiégeait en vain la ville d'Ispahan, qui fut défendue avec la plus grande énergie par le prince kakwaïhide Abū Manṣūr Ferāmurz : de part et d'autre, les efforts n'aboutirent à aucun résultat décisif, et les deux adversaires se résolurent à traiter. L'assiégé s'en tira à assez bon compte : une indemnité et la promesse de prononcer la khoṭba au nom du Seldjoukide amenèrent la retraite de ce dernier[1]. Un tel accord avait été conclu sous la pression des événements et Abū Manṣūr avait bien l'intention de ne pas s'y tenir : de fait, il ne pouvait se soustraire aux intrigues qui se déroulaient à Bagdad. Jamais la capitale abbasside n'avait été soumise à autant d'influences opposées : il y avait le calife, le prince bouyide, l'aventurier turc Basāsīrī, le sultan seldjoukide, et notre Abū Manṣūr

[1] Ibn al-Athīr, IX, p. 365.

s'évertuait de satisfaire tout le monde. Ṭoghrul-Beg voulut en finir, et, en muḥarram 442 (mai-juin 1050), il apparut sous les murs d'Ispahan, bien décidé à faire cesser cet état de choses. Le prince kakwaïhide se montra très courageux, puisqu'il endura une année de blocus : à bout de ressources, il dut capituler sans conditions; il fut bien heureux que le sultan lui offrît une principauté à Yezd. Occupée en muḥarram 443 (mai-juin 1051), Ispahan devint la capitale de l'empire seldjoukide, la «résidence favorite»[1].

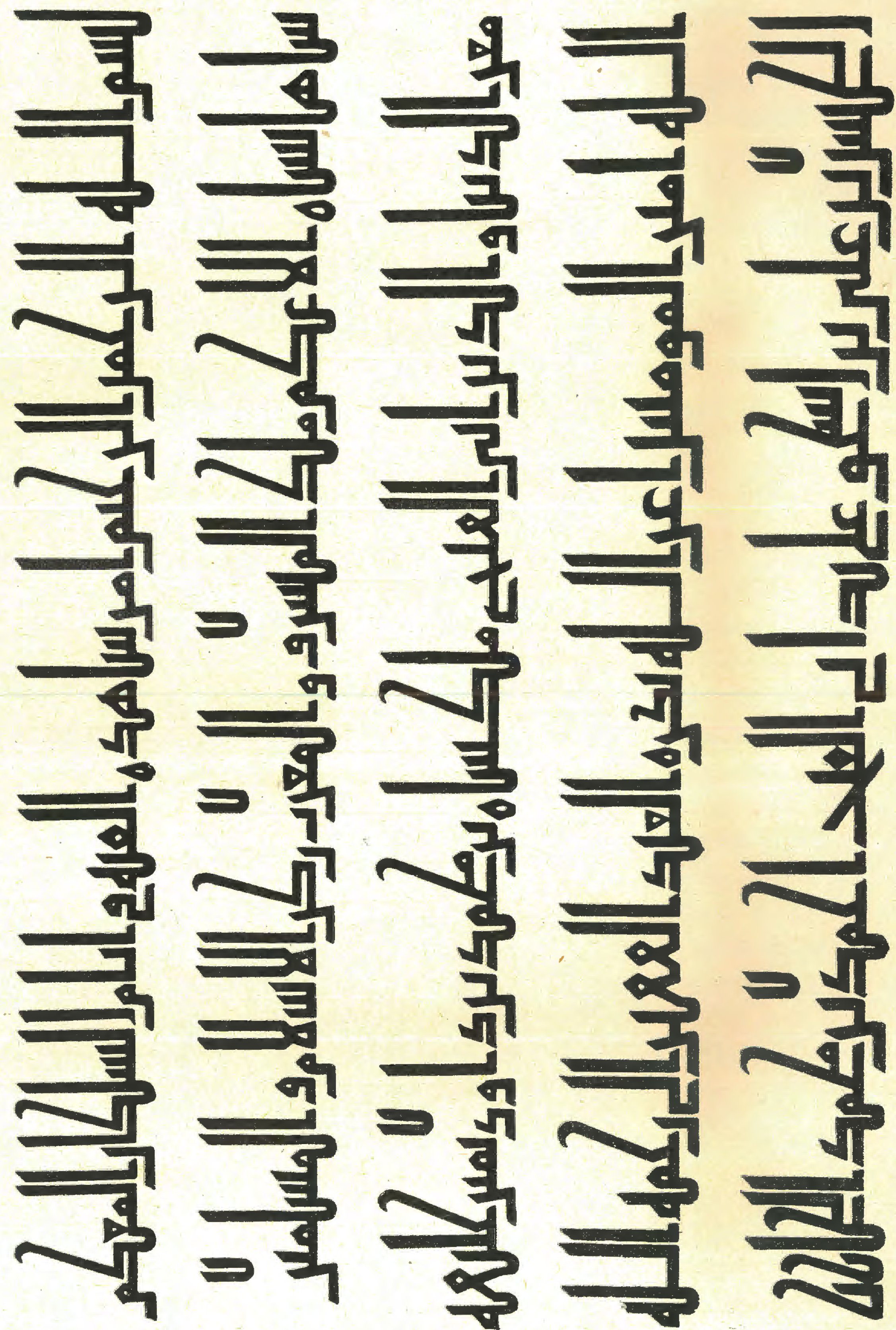
1. Texte de fondation du Masdjid Djāmiʿ au nom de Malikshāh et de Niẓām al-mulk. — A la base de la coupole de la salle de prière, bandeau circulaire en coufique simple; grands caractères, à fort relief, en briques cuites. Leur sobriété et leur extrême régularité ne leur enlèvent aucune élégance. Inscription déchiffrée sur un dessin dû à M. Faradj-Allah Bazl (voir la figure ci-contre), confirmée par une copie de J. Sauvaget.

بسمله أمر ببناء هذه القبّة فى أيّام السلطان المعظّم شاهانشاه الأعظم ملك
المشرق والمغرب ركن الإسلام والمسلمين معزّ الدنيا والدين أبي الفتح ملكشاه
بن محمّد بن داود يمين خليفة الله أمير المؤمنين أعزّ الله نصره العبد الفقير
إلى رحمة الله الحسن بن علىّ بن إسحق على يد أبي الفتح أحمد بن محمّد الخازن

... La construction de cette coupole a été ordonnée, durant les jours du sultan magnifié, du roi des rois très considérable, le roi de l'Orient et de l'Occident, le pilier de l'islam et des musulmans, Muʿizz al-dunyā wal-dīn Abul-Fatḥ Malikshāh, fils de Muḥammad, fils de Dāwud, le bras droit du calife de Dieu, émir des croyants, — que Dieu glorifie sa victoire! — par l'esclave avide de la miséricorde de Dieu, al-Ḥasan, fils de ʿAlī, fils d'Isḥaḳ, par la main d'Abul-Fatḥ Aḥmad, fils de Muḥammad, le trésorier.

Cette inscription n'est pas datée et aucun des noms propres qu'elle renferme ne permet de fournir une date très précise. Le sultan Malikshāh était sur le trône depuis l'année 465 (1073), et al-Ḥasan ibn ʿAlī ibn Isḥaḳ, qui n'est autre que le célèbre Niẓām al-mulk, était le premier ministre de la dynastie depuis plus longtemps encore; le trésorier Abul-Fatḥ Aḥmad ibn Muḥammad, qui contribuerait sans doute à serrer la date de plus près, n'a pas été retrouvé dans les chroniques. L'inscription suivante procure la date de 481 (1088), ce qui indique, selon l'usage, la fin des travaux. Pour proposer une date de la

[1] Ibn al-Athīr, IX, p. 384-385, 393; *Encyclopédie de l'Islam*, II, p. 563.



Inscription n° 1.

pose de la première pierre, il faudrait connaître au moins l'importance du monument. Comme toujours en Orient, les constructions étaient menées rondement : nous citerons comme exemple contemporain les travaux de la fameuse madrasa Niẓāmīya de Bagdad, qui durèrent deux ans, de 457 à 459 (1065-1067)[1].

Les inscriptions de Malikshāh sont assez nombreuses pour qu'on puisse en dégager des caractères généraux. Ce texte est actuellement le onzième au nom de ce sultan. Les autres se répartissent ainsi :

Nos 1-4	— 475	Damas, quatre textes[2].
No 5	— 480	Alep[3].
No 6	— 481	Diarbékir (inédit)[4].
No 7	— 482	Diarbékir[5].
No 8	— 483	Alep (inédit)[6].
No 9	— 484	Diarbékir[7].
No 10	— 485	Diarbékir[8].

Toutes ces inscriptions présentent un intérêt considérable pour l'histoire des institutions musulmanes. Elles affirment avec une abondante profusion de titres la puissance temporelle des Seldjoukides. Ceux-ci n'abandonnent pas le protocole bouyide, dont les représentants avaient montré, les premiers peut-être, des prétentions au pouvoir temporel par le titre de «roi des rois», emprunté à la Perse antique (nos 1 à 11). De même, Malikshāh conserve des surnoms honorifiques en *dawla* «empire» (nos 5 à 10) et en *milla* «communauté» (nos 6-7) : c'est une concession au passé. Enfin, comme les Ghaznévides, les nouveaux dynastes se déclarent «sultans» (nos 1 à 11), et plus que leurs anciens maîtres, ils contribueront au succès de cette épithète.

Mais voici des faits nouveaux. Ce qui est vraiment original dans la titulature de Malikshāh, c'est l'affirmation qu'il est le «seigneur des princes des nations»

(1) Bundārī, p. 33; Ibn al-Athīr, X, p. 34, 38.

(2) Van Berchem, *Notes d'archéologie*, *JA*, 1891, I, p. 421; 1892, I, p. 395; Kay, *Seljukite Inscription*, *JRAS*, 1897, p. 337; van Berchem, *Inscr. ar. de Syrie*, *MIÉ*, III, p. 430, 441-442, 507-510; rec. Schefer, n° 2; *Rev. de l'Acad. arabe*, I, p. 14; Dja'far Ḥasanī, *Dalīl*, p. 20-21.

(3) Sobernheim, *Ar. Inschr. von Aleppo*, *Islam*, XV, n° 30.

(4) Copie de Jean Sauvaget.

(5) *Amida*, n° 16.

(6) J'en dois la partie historique à Jean Sauvaget.

(7) *Amida*, n° 18.

(8) *Amida*, n° 17.

(nos 1-4, 8-10), le «maître des Arabes et des Persans» (nos 1, 5, 8, 9); et la même idée est reprise sous une forme territoriale, puisque le potentat s'intitule aussi le «sultan de la terre de Dieu» (nos 5-8), le «souverain des pays de Dieu» (nos 6-7), et, dans l'inscription d'Ispahan, d'une manière plus pompeuse, le «prince de l'Orient et de l'Occident». Il est donc bien naturel que cette épigraphie seldjoukide laisse apparaître pour la première fois un titre en *dunyā wa-dīn*[1], associant ainsi le «bas monde à la religion» (nos 5-11), et Malikshāh est, en outre, le «pilier de l'islam et des musulmans» (nos 5, 8, 11). Une chose peut étonner : le sultan Ṭoghrul-Beg avait reçu, à une date qu'il est impossible de déterminer avec précision, le titre d'«associé de l'émir des croyants»[2]. Pour des causes que nous ignorons, Malikshāh n'est plus appelé que l'«aide du calife de Dieu» (n° 6), ou bien le «bras droit de l'émir des croyants» (nos 1, 8, 11). Ce n'est que sous son fils, Muḥammad, que la dynastie reprendra son titre d'«associé à l'empire»[3].

Le vizir Niẓām al-mulk est amené dans l'inscription d'Ispahan d'une façon très modeste : il est tout simplement al-Ḥasan, fils de 'Alī, fils d'Isḥaḳ. Un nom de moins, et l'identification serait incertaine. Les textes de Damas cités plus haut lui donnent le titre d'atabek, de «seigneur très illustre», tout comme les ministres fatimides, et mentionnent son vizirat. L'inscription de Kharguird, qui lui a été attribuée par M. Herzfeld, possède une titulature encore plus riche[4].

2. Texte de construction au nom d'Abul-Ghanā'im al-Marzubān ibn Khusraw-Fīrūz. 481 H. — Dans le même édifice, dans la salle à coupole contiguë à l'entrée nord-est, long bandeau circulaire à la base de la coupole. Les lettres, en briques cuites, se dégagent en fort relief sur un champ de briques disposées horizontalement. Beau coufique simple; les ligatures sont pour la plupart formées par de petits arcs au-dessous de la ligne d'écriture; les vides sont comblés par des ornements en forme de hampes parallèles, placés avec une certaine symétrie; quelques lettres possèdent des hampes inclinées en col de cygne et

(1) Cf. *CIA*, *Égypte*, II, p. 140, n. 1 : les auteurs affirment que les titres de cette nature apparaissent avec Ṭoghrul-Beg en 433 H.

(2) Cf. Wiet, *Exposition persane de 1931*, p. 22, n° 16.

(3) Damas, 503 (rec. Schefer, n° 5; Sauvaget, *Mon. de Damas*, p. 26).

(4) Diez, *Chur. Baudenkmäler*, p. 71-72, pl. 18-19; Herzfeld, in *Islam*, XII, p. 99.

Il résulte de l'examen de l'alphabet très curieux de cette inscription que l'énigmatique رصع doit être lu رضى (voir les *yā'* finals de على يدى), conformément à Bundārī, p. 55.

terminées par une palme à deux ou trois lobes. Grands caractères. Voir planche I[1].

بسمله — C, VII, 52 — أمر ببناء هذه القبّة أبو الغنائم المرزبان بن خسروفيروز
ختم الله له بالخير فى شهور سنة إحدى وثمانين وأربع مائة

... La construction de cette coupole a été ordonnée par Abul-Ghanā'im al-Marzubān, fils de Khusraw-Fīrūz, — que Dieu lui fasse bien terminer (sa vie)! — dans les mois de l'année 481 (1088).

Le personnage nommé dans cette inscription est bien connu des historiens, qui le citent plus souvent sous son titre de Tādj al-mulk. Il s'agit d'un homme d'État à qui Malikshāh avait confié la surintendance de sa maison privée, la gestion de la trésorerie et la direction des correspondances officielles : il remplissait ces fonctions au moment où il jouait un rôle dans l'érection de la mosquée d'Ispahan. Plus tard, Tādj al-mulk devait remplacer au vizirat Niẓām al-mulk, qu'il avait probablement fait assassiner : tout au moins, les contemporains le soupçonnèrent-ils d'avoir fomenté le complot qui avait coûté la vie à son célèbre prédécesseur.

Ce fut lui qui, après la mort de Malikshāh, d'accord avec une des veuves du souverain, l'intrigante Turkān Khātūn, fit prêter serment au sultan Maḥmūd, au détriment d'un frère plus âgé, Barkiyārūḳ, né d'une autre épouse de Malikshāh. Il parvint alors à l'apogée de sa puissance, puisqu'il assuma, à la demande du calife, la gestion financière de la régence, car le sultan Maḥmūd n'avait guère dépassé cinq ans.

Barkiyārūḳ avait été emprisonné à Ispahan, sur l'ordre de sa belle-mère, occupée à négocier, à Bagdad, l'avènement de son fils. Les partisans du prince incarcéré s'abouchèrent avec les esclaves et les affranchis de Niẓām al-mulk, qui se lancèrent dans cette aventure par haine de Tādj al-mulk, accusé par eux d'avoir secrètement tramé le meurtre de leur ancien maître. Ils réussirent à libérer Barkiyārūḳ, contre lequel Turkān Khātūn se décida à marcher. Impopulaire dans les milieux militaires, Tādj al-mulk essaya de tergiverser : les esclaves de Niẓām al-mulk, en l'assassinant alors, quelques semaines après la mort de leur maître, firent disparaître, dans la force de l'âge, un beau spécimen

(1) Le déchiffrement a été fait sur des photographies envoyées par M. Pope, qui m'a autorisé avec beaucoup de bonne grâce à les publier. Je dois à la sagacité du Conservateur du Musée arabe, Hussein Efendi Rached, l'identification du verset coranique, dont les photographies procurent les trois premiers et les trois derniers mots.

d'aventurier intrigant, qui, au milieu de tous ces incidents, n'était poussé que par son ambition personnelle[1].

Tādj al-mulk fut un grand constructeur. On signale sa villa de Bagdad et, en cette même ville, il fit édifier une madrasa, la *Tādjīya*, ainsi que le mausolée du célèbre professeur de la Niẓāmīya, le shaikh Abū Isḥaḳ al-Shīrāzī[2]. Il est même intéressant de donner ici le texte d'une inscription à son nom, qui se trouve à Alep, et qui a été publiée avec quelques inexactitudes et sans un commentaire qui puisse permettre l'identification.

Mausolée des Ṣāliḥīn. — Sur la porte sud de l'édifice. Sept lignes en coufique fleuri[3].

(1-2) بسمله (3) ممّا أمر بعمله ملك الملو(4)ك عضد الدولة أبو شجاع أحمد (5) ابن
يمين أمير المؤمنين وجرى ذلك (6) على يد تاج الملك أبي الغنائم فى سنة (7) تسع
وسبعين وأربع مائة

... Voici ce qu'a ordonné de faire le roi des rois, ʿAḍud al-dawla Abū Shudjāʿ Aḥmad, fils du bras droit de l'émir des croyants. Cela s'est produit par la main de Tādj al-mulk Abul-Ghanā'im en l'année 479 (1086).

3. Texte de restauration, daté de 515 H. — Bandeau d'encadrement d'un portail dans la façade nord. Subsistent seuls : un court fragment sur le montant de droite et un fragment plus important sur le montant de gauche. Coufique simple; caractères moyens, en briques[4]. Voir planche I.

(D) بسمله ..... — C, II, 108 — ..... (G) ..... بإعادة هذه العمارة بعد الاحتراق
فى شهور سنة خمس عشرة وخمس ما[ئة] .....

..... de rétablir cet édifice, après incendie, dans les mois de l'année 515 (1121).....

Nous possédons là le premier exemple du mot *ʿimāra* employé dans un sens concret, ce qui restera l'usage dans l'épigraphie de la Perse, de la Turquie et de l'Inde[5].

(1) Ibn al-Athīr, X, p. 147; Bundārī, p. 61-64, 82-83, et Préface, p. x-xi; Zambaur, *Manuel*, p. 224; Defrémery, *Règne de Barkiarok, JA*, 1853, I, p. 431-438.

(2) Ibn al-Athīr, X, p. 134-135; Bundārī, p. 79; Defrémery, *loc. cit.*, p. 438.

(3) Ṭabbākh, I, p. 18; cf. Sarre et Herzfeld, *Reise*, II, p. 274, note. — Copie Jean Sauvaget.

(4) Signalée dans Herzfeld, *Reisebericht, ZDMG*, LXXX, p. 238.

(5) Niksār, 594 (Ismaïl Hakki, *Kitabéler*, p. 64); Palwal, 607 (*EIM*, 1911-12, p. 2).
Le comble, dans cet ordre d'idées, c'est أمر بعمارة هذه العمارة (Wittek, *Das Fürstentum Mentesche*, p. 147-148).

Depuis la mort de Malik<u>sh</u>āh la ville d'Ispahan avait éprouvé les malheurs de la guerre civile, car elle était l'enjeu de la lutte. La situation se compliquait à cause de la puissance sans cesse croissante des Ismaïliens, qui commettaient dans la capitale les pires dégâts et y faisaient régner la terreur. En 496 (1102), Ispahan fut le théâtre de nouveaux et sanglants combats, ses habitants furent en proie à la disette la plus rigoureuse : elle fut enfin saccagée par «des malfaiteurs, des villageois et des gens avides de pillage»[1]. Cette situation troublée se prolongea quelque temps[2], mais le désastre qui frappa la mosquée est dû aux sectaires Ismaïliens. Il se produisit d'ailleurs dans des circonstances tragiques. Le palais royal venait d'être presque entièrement consumé par les flammes, à la suite de l'imprudence d'une esclave, lorsqu'une semaine plus tard, les Ismaïliens incendièrent en pleine nuit la grande mosquée[3]. Deux faits importants se dégagent des trois inscriptions précédentes : le sinistre ne fut pas général, puisque deux coupoles contemporaines de Malik<u>sh</u>āh subsistent encore; la restauration fut rapidement achevée, puisqu'elle est datée de la même année que l'incendie.

4. Texte de construction du minaret de T<u>sh</u>ihil Du<u>kh</u>tar, au nom d'Abul-Fatḥ. 501 H. — Au sommet de la base du minaret, juste au-dessous de la partie cylindrique, six lignes en coufique simple. Caractères moyens, constitués par des briques se détachant en fort relief sur un lit de briques, régulièrement espacées et disposées en boutisses. Voir planche II. Une traduction de cette inscription a été donnée par van Berchem, mais le texte arabe est inédit; la reproduction publiée est franchement mauvaise (Diez, *Persien*, p. 168 et pl. 38).

(1) هذ[ه] المنارة بنيت من ماله الاسفهسلار (2) أبي الفتح بن محمّد بن عبد الواحد (3) الهوجىّ تقرّبا إلى الله سبحانه و(4)دعٓ وابتغاء مرضاته وجزيل ثوابه (5) تقبّل الله منه برحمته وفرغ من إتمامها (6) فى سنة إحدى وخمس مائة هجريّة

Le maréchal Abul-Fatḥ, fils de Muḥammad, fils de ʿAbd al-Wāḥid al-Hūdjī, a bâti ce minaret de son argent, pour se rapprocher de Dieu, dans le désir de Sa satisfaction et de Son abondante récompense, que Dieu agrée de lui (cette œuvre), en Sa miséricorde! On en termina l'achèvement en l'année 501 de l'hégire (1108).

[1] Ibn al-A<u>th</u>īr, X, p. 214, 228-229; Defrémery, *loc. cit.*, p. 217-219, 222, 242, 244, 270-272, 290-293, 314, 318, 320.
[2] Ibn al-A<u>th</u>īr, X, p. 299-300.
[3] Ibn al-A<u>th</u>īr, X, p. 420.

Le mauvais emploi de la voie passive, au début de l'inscription, ainsi que le pléonasme de la fin (*furi<u>gh</u>a min itmāmihā*) indiquent un rédacteur dont les connaissances en arabe étaient assez superficielles[1].

Abul-Fatḥ ibn ʿAbd al-Wāḥid ibn Muḥammad al-Hūdjī nous est inconnu. Le titre d'*isfahsalār* était utilisé depuis quelque temps déjà[2].

TEXTES DE CONSTRUCTION DE DEUX CHAIRES.

5. Texte au nom de ʿAlī ibn al-Ḥasan. 524 H. — Planchette, incomplète de trois côtés. Une ligne formait au sommet un arc très tendu : il n'en subsiste que les extrémités; puis six lignes horizontales. Coufique simple; caractères moyens, à fort relief, plat. Voir planche III.

(1-4) بسم الله الرح[من الرحيم] — *C*, III, 16-17 — (5) [أم]ر باتّخاذ هذ(ا) المنبر علىّ بن الحسن بن محمّد بن الح[سن] (6) [بن أ]حمد بن الحسن فى ماه رمضان من سنة أربع وعشرين وخمس [ما]ئة (7) [ع]مل أحمد وأبو القسم ابنا الحسين بن علىّ بن محمّد بط [deux lettres]

..... Cette chaire a été utilisée par ordre de ʿAlī, fils d'al-Ḥasan, fils de Muḥammad, fils d'al-Ḥa[san, fils d'A]ḥmad, fils d'al-Ḥasan, dans le mois de ramaḍān de l'année 524 (août 1130). Œuvre d'Aḥmad et Abul-Ḳasim, fils d'al-Ḥusain, fils de ʿAlī, fils de Muḥammad.....

La lecture *itti<u>kh</u>ā<u>dh</u>*, au début de la 5e ligne, est justifiée par quelques précédents[3].

6. Texte au nom du prince kakwaïhide Guer<u>sh</u>āsp. 546 H. — Une partie de cette inscription a été déjà publiée : nous n'y revenons ici que pour en donner une édition complète, ainsi qu'une reproduction. Ce panneau de bois est brisé en plusieurs morceaux, en sorte que la moitié inférieure seule fut envoyée à l'Exposition d'Art persan de Londres.

[1] Le mot *itmām* lui-même est assez rare; on le rencontre dans des inscriptions contemporaines de Tlemcen (cf. Brosselard, *Inscr. ar. de Tlemcen, Revue africaine*, 1858, p. 86-87; Marçais, *Six inscriptions, Bulletin archéologique*, 1902, p. 548).
[2] Inscription d'Imām Dūr, vers 478 (Herzfeld, *Erster vorläuf. Bericht*, p. 47).
[3] *Répertoire d'épigraphie arabe*, I, nos 240-241; Fraehn, in *Mém. Acad. des Sciences de Saint-Pétersbourg*, 1836, p. 538.

Neuf lignes en coufique simple, inscrites dans un arc persan (B); petits caractères, à relief plat. Une ligne (A) en grands caractères se trouve en haut du panneau, à droite et à gauche du sommet de l'arc. Les lettres, trapues, se détachent sur un fond de rinceaux, lesquels se poursuivent, à droite et à gauche, jusqu'en bas du panneau (cf. Wiet, *Exposition persane de 1931*, n° 23). Voir planche III.

(A) لا إله إلّا الله محمّد رسول الله — (B) — (1) أمر هذا(sic) (2) المنبر عبد مذنب
(3) أبو بكر بن محمّد بن أحمد كلاى[1] (4) بماله تقرّبا إلى الله ورجاء إلى رحمة
الله (5) فى زمن الأمير الأجلّ السيّد المؤيّد المظفّر (6) المنصور عضد الدين شمس
الملوك (7) والسلاطين علاء الدولة كرشاسب ا(8)بن علىّ بن فرامرز بن علاء
الدولة حسام أمير (9) المرمنين(sic) فى جمادى الأولى سنة ستّ وأربعين وخمس
مائة

..... L'esclave pécheur Abū Bakr, fils de Muḥammad, fils d'Aḥmad Kilāy, a ordonné (d'édifier) cette chaire, de son argent, pour se rapprocher de Dieu et dans l'espoir de Sa miséricorde, au temps de l'émir très illustre, le seigneur assisté de Dieu, victorieux, vainqueur, ʿAḍud al-dīn, le soleil des rois et des sultans, ʿAlāʾ al-dawla Guershāsp, fils de ʿAlī, fils de Ferāmurz, fils de ʿAlāʾ al-dawla, le glaive de l'émir des croyants, en djumādā I de l'année 546 (août-septembre 1151).

[1] En comparant ce mot avec جمادى (l. 9), on ne peut songer à lire *Kilānī*; d'ailleurs, il faudrait كيلانى.

DIE KATASTROPHE

DES MITTELALTERLICHEN ALEXANDRIA

(mit einer Tafel)

VON

Dr. PAUL KAHLE.

«Il n'y a pas une autre grande ville du monde ancien, qui puisse contester à Alexandrie le regrettable droit de préséance relativement à la complète destruction de ses édifices et à l'incertitude qui règne sur sa topographie», ...«j'ai voulu faire ressortir que la topographie alexandrine présente d'énormes difficultés et des énigmes qui sont aujourd'hui et peut-être seront aussi dans l'avenir, insolubles, et que, par conséquent, tout plan de l'ancienne Alexandrie doit être considéré seulement comme approximatif, conjectural et provisoire» so urteilt E. Breccia[1] über die Schwierigkeit zu sicheren Resultaten hinsichtlich der Topographie des antiken Alexandria zu kommen. Der Grund dafür liegt zum grossen Teil wohl in der Tatsache, dass wir von dem mittelalterlichen Alexandria so wenig wissen und dass man bei dem Versuch, das alte Alexandria zu rekonstruieren, die Verhältnisse der mittelalterlichen Stadt vollkommen vernachlässigen zu können geglaubt hat[2]. Aber Alexandria

[1] *Alexandrea ad Aegyptum*, Bergamo, 1914, p. 49. 54.

[2] Um nur ein Beispiel anzuführen : Breccia schreibt mit Bezug auf das von Maḥmūd al-Falakī aufgefundene Strassenpflaster : «Il faut avant tout observer que le pavage découvert par El-Falaki n'appartenait pas à l'âge ptolémaïque, mais à l'époque romaine» (*a. a. O.* 61). Selbst er also rechnet gar nicht damit, dass man doch zunächst an die arabischen Strassen denken muss.

Doch offenbar mit Bezug auf die *arabischen* Strassen sagt Ḫalīl eḍ-Ḍāhirī, der 1435 Gouverneur der Stadt wurde : «Sie ist eine Stadt, erbaut auf den Säulen, und jemand hat sie verglichen mit dem Schachbrett, weil alle ihre Strassen und Gassen einander schneiden». (*Zoubdat Kachf al-Mamâlik*, éd. Ravaisse, Paris 1894, S. 40).

Diese Strassenzüge müssen also damals trotz der Zerstörung der Stadt durch die Franken noch deutlich vorhanden gewesen sein, im Laufe der nächsten Jahrhunderte sind sie ja vollkommen verschwunden. Die *Haupt*strassen der *arabischen* Zeit werden im wesentlichen den darunter

muss im Mittelalter, innerhalb der engeren Grenzen, die die arabische Stadtmauer umschloss[1], eine blühende Stadt gewesen sein, besonders seitdem es in der Fatimidenzeit der grosse Umschlagshafen geworden war, der den Handel mit den Mittelmeermächten vermittelte. Wir brauchen uns nur daran zu erinnern, mit welcher Begeisterung der spanische Reisende Ibn Ǧubair von dem Alexandria zur Zeit Saladins spricht[2], oder an die poetische Schilderung, mit der Ibn Baṭṭūṭa seine Eindrücke von der Stadt wiedergibt, die er bei der Hinreise im Jahre 1326 und bei seiner Rückkehr im Jahre 1349 empfangen hat[3].

Der deutsche Reisende Ludolf von Suchem war im Jahre 1340 in Alexandria und hat in seinem im Jahre 1350 geschriebenen Bericht[4] folgende Schilderung der Stadt gegeben :

« Igitur Alexandria est prima civitas Aegypti maritima et una de melioribus civitatibus Soldani, et est sita super fluvio paradisi Nilo, qui prope eam in mare incidit, ab uno latere, et ab alio supra mare. Haec civitas est pulcherrima et fortissima turribus excelsis et muris inexpugnabilibus munita, ut videtur, et quondam a Christianis, nunc autem a Sarracenis inhabitata, et est intus mundissima, per totum dealbata, et in unoquoque platearum angulo habet aquaeductus per fistulas currentes; a custodibus ad hoc deputatis diligenter civitas custoditur, ne quidquam immundi in plateis vel aquis ab aliquo proiiciatur. In hac civitate Soldanus milites habet stipendiarios et satellites, civitatem et portum custodientes... Haec civitas humano visui inexpugnabilis videtur et tamen faciliter esset capienda. De quo mihi plus dicere non est cura... »

Sehr bald muss es mit der Stadt anders geworden sein. Emmanuel Piloti, der sich über 30 Jahre in den muslimischen Ländern, zumeist in Alexandria, aufgehalten hat, schreibt in seinem « Traité sur le passage dans la Terre Sainte »,

liegenden *römischen* Strassen entsprochen haben. Maḥmūd al-Falakī ist natürlich bei seinen Untersuchungen zuerst auf diese Strassen aus arabischer Zeit gestossen.

[1] Vgl. meinen Aufsatz : *Zur Geschichte des mittelalterlichen Alexandria* (*Der Islam*, Bd. XII, Berlin 1921, S. 29 ff).

[2] *The Travels of Ibn Jubair*. Ed. Wright-de Goeje, 1907, S. 40-43.

[3] Éd. Defrémery et Sanguinetti, I 27-48.

[4] Ludolphi Rectoris ecclesiae parochialis in Suchem : *De itinere Terrae Sanctae liber*. Nach alten Handschriften berichtigt herausgegeben von Friedrich Deycks, Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart, XXV, 1851, S. 35.

in dem er den Papst Eugen IV. (1431-1447) ein neues Eingreifen der Christen in Aegypten dringend empfiehlt[1] :

« Par la mal seignorie et mavais gouverne que lez seigneurs du Cayre ont fait et font en celluy pays, Alexandrie, qui est la bouche et la clef de leur estat est déshabitée et habandonée, nonobstant qu'elle est belle cité et de belles habitations laborée, pardedens lezdis hostelz de mabres et de grans ouvrages laborées; mais pourtant que ses citoyens l'ont lassée et habandonée, j'ay veu en mon temps que une de celles maisons et habitations eust vallu ducas iij ou iiij^{m}, et à présent on n'en trouveroit pas iiij^{c} ducas; et ceulx qu'ilz lez achectet au présent, ne l'achactent pour aultre senon pour lever lez beaulx labeurs de mabres et d'aultres euvres qui sont dedans, et lez envoyent par mer avecques la cerme au Cayre; et si le mettent en euvre ès hostelz dudit Cayre. Et pour ce, ladite Alexandrie se peut appeller terre déshabitée et habandonnée des payens; laquelle terre demeure en ce point jusques que crestiens la viegne conquester, et la habiter et la remettre à son premier estat, que le benoît Ihésu vous en doint grâce! »

Man sieht, innerhalb der Zeit von 1340-1440 muss eine grundlegende Veränderung mit Alexandria vor sich gegangen sein und die war hervorgerufen durch den Überfall, den Peter von Lusignan, König von Cypern, im Jahre 1365 unternommen hat als letzte Erinnerung an die Kreuzfahrerzeit. Dieser Überfall hat der Stadt den schweren Schlag versetzt, von dem sie sich bis in das 19. Jahrhundert hinein nicht hat erholen können. Die einmal begonnene Zerstörung hat Fortschritte gemacht. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts erfahren wir, dass kaum der zehnte Teil der Stadt bewohnt[2], im Innern die Stadt zerstört und vereinsamt ist, dass täglich ein Haus über das andere fällt, sodass der mittlere Teil der Stadt unbewohnbar und wenig bevölkert ist[3].

Ein sehr anschauliches Bild von dem Alexandria zur Zeit der türkischen Eroberung (1517) bietet die Abbildung von der Stadt in der Baḥrīje des Piri Reʾīs, die ich nach einer Handschrift der zweiten Ausgabe wiedergebe[4]. Man sieht hier innerhalb der Mauern der Stadt die beiden Hauptmoscheen, — in

[1] *Monuments pour servir à l'Histoire des Provinces de Namur, de Hainot et de Luxembourg*, t. IV, Bruxelles 1846, p. 351 f.

[2] Tucher (1479), vgl. Feyerabend, *Reyssbuch*, S. 369 f.

[3] Felix Fabri (1483), vgl. *Evagatorium*... Stuttgart, 1879, III, 138 ff.

[4] Paris, Suppl. turc 956, fol. 357 *b*/358 *a*.

der Westmoschee[1], hat Selīm I., der türkische Sultan, am Freitag, den 6. Juni sein Freitagsgebet verrichtet[2] — man sieht die beiden Hügel, ferner in der Nähe des Bāb el-Baḥr und im Osten der Stadt beim Rosettetor noch einige stehende Häuser, aber sonst ist alles in Ruinen.

Gegen Ende des 16. Jahrhunderts beginnt man sich ausserhalb der Mauern der Stadt, nach der Pharos-Insel zu, anzubauen[3]. Die Fondacos, die grossen Häuser, in denen die fremden Kaufleute für sich und ihre Waren ein Obdach fanden, sind während des 17. Jahrhunderts neben ein paar Kirchen, Klöstern und Moscheen allein noch innerhalb der Stadtmauern bewohnt. Im 18. Jahrhundert ist auch von diesen Fondacos nicht mehr die Rede. Zur Zeit des französischen Generalkonsuls Benoît de Maillet, der von 1692-1718 in Alexandria wohnte, wurde die alte Stadt nur mehr von etwa 100 Menschen bewohnt[4]. Man könne, so berichtet er, am frühen Morgen und am Abend nicht hinein gehen ohne befürchten zu müssen, dass man beraubt wird. Die Bevölkerung wohne jetzt ausserhalb der Mauern in dem dritten Alexandria, das dürftig aus den Ruinen des zweiten erbaut sei, so wie das zweite aus den Ruinen des ersten erbaut gewesen ist. Die Stadt war fast ganz auf den Platz nördlich von den Mauern übergesiedelt auf die Landzunge, die die alte Stadt mit der Insel Pharos verbindet und die durch das Versanden des östlichen Hafens schnell anwuchs. Die Aufnahme durch die Ingenieure der französischen Expedition[5] gibt uns einen sicheren Anhaltspunkt für die Lage der Stadt in der damaligen Zeit.

Der Überfall Peter von Lusignan's im Jahre 1365 hat unter anderem auch die Folge gehabt, dass arabische Schriftsteller wie Maqrīzī oder Ibn Duqmāq, denen wir ziemlich genaue Angaben über andere ägyptische Städte verdanken, von dem Alexandria ihrer Zeit fast nichts zu berichten wissen.

[1] Diese Westmoschee scheint der in den Jahren 282-300 erbauten Theonas-Kirche zu entsprechen, die den Patriarchen im 3. und 4. Jahrhundert als Residenz gedient hat, bis sie diesen Rang an die Kirche des Caesareums abgab. Jedenfalls ist sie bekannt unter den Namen : «Moschee der Tausend Säulen» (*ǧāmiʿ alf ʿamūd*) und «Moschee der Siebzig» (*ǧāmiʿ as-sabʿīn*), sie wird auch «Grüne Moschee» (*ǧāmiʿ al-aḫdar*) genannt. Pläne und Abbildungen von ihr im Atlas der *Description de l'Égypte, Antiquités*, V, pl. 36 f. Meḥmed ʿAlī machte sie zum Militär- und Marinehospital, Ismāʿīl 1872 zu einem Armenhospiz und zu einer Kaserne für die Gendarmerie, Taufīq gab 1884 den Platz den Franziskanern, die dort eine Kirche zu Ehren von Franz von Assisi erbauten, vgl. ʿAli Pascha Mubārak, VII, 43, Neroutsos Bey, S. 61-65, Botti, S. 98 ff., Breccia, S. 45 f.

[2] *Feridūn*, I, 438 (1. Druck), I, 490 (2. Druck).

[3] Helfferich (1565) bei Feyerabend, *Reyssbuch*, S. 396 f.

[4] De Maillet, *Description de l'Égypte*... par Le Mascrier, Paris 1735, p. 149 f.

[5] *Description de l'Égypte*, 2e éd., Atlas, État Moderne, t. II, pl. 84.

Einen gewissen Ersatz dafür bietet nun eine Quelle, die, neben einem genauen Bericht über den Überfall im einzelnen, angibt, wie die Franken im Jahre 1365 in Alexandria gehaust haben und was alles ihrer Zerstörung anheimgefallen ist. Dieser Bericht befindet sich in dem *Kitāb al-ilmām bi-l-iʿlām fimā ǧārat bihi-l-aḥkām wa-l-umūr al-maqḍīja fī waqʿat al-Iskandarīje*, der Berliner Handschrift Wetzstein, II, 359/60, auf die Gildemeister zuerst aufmerksam gemacht hat[1] und die dann von P. Herzsohn in einer Bonner Dissertation unter Gildemeister 1886 bearbeitet worden ist[2]. Diese Arbeit ist aber so gründlich angelegt, dass der Verfasser auf den 67 Seiten über die ersten Anfänge nicht hinaus kommt, und das eigentlich Interessante, das das Werk enthält, gar nicht mehr berichtet[3]. Dieses Werk bietet aber so viele Details über das damalige Alexandria, dass ich es für zweckmässig halte, hier alles zusammen zu stellen, was über Alexandria, seine Lage, seine Bauten daraus zu entnehmen ist und den wichtigsten Teil daraus in wörtlicher Übersetzung wiederzugeben. Es gibt keine arabische Quelle, aus der so viel Einzelheiten über Alexandria zu entnehmen sind, wie aus diesem Werke.

Indem ich hinsichtlich des Verfassers und seines Werkes im allgemeinen auf die Ausführungen von Gildemeister und Herzsohn hinweise, beschränke ich mich hier auf folgende Angaben.

Der Verfasser ist 1337 nach Alexandria gekommen und hat die Stadt zu seinem Wohnort gewählt, sodass er fast dreissig Jahre dort war, als der Überfall geschah. Mit den aus den Landtoren Fliehenden hat er die Stadt verlassen, muss aber gleich nach dem Auszug der Cyprier wieder hingekommen sein. Die menschlichen Leichen waren schon eingescharrt, aber Tierleichen hat er noch in grosser Zahl herumliegen gesehen, und ist so Zeuge der ersten Eindrücke der Verwüstung gewesen. Im Februar 1366, also vier Monate nach dem Ereignis, als ihm alles noch in frischster Erinnerung war, hat er mit der Abfassung seines Buches begonnen, er hat sich aber nicht auf die Darstellung der Ereignisse beschränkt, sondern wurde durch sie zu ausführlichen historischen, poetischen und anderen Exkursen angeregt. So hat das Buch

[1] Vgl. J. Gildemeister, *Über arabisches Schiffswesen*, in *Nachrichten der Kgl. Ges. d. W. in Göttingen*, vom 28. Juli 1882, S. 425-448.

[2] P. Herzsohn, *Der Überfall Alexandrien's durch Peter I., König von Jerusalem und Cypern*, Bonn 1886.

[3] Das Werk ist noch berücksichtigt worden von Georgius J. Capitanovici, *Die Eroberung von Alexandria (Iskandarīje) durch Peter I. von Lusignan, König von Cypern 1365*, Berliner Diss. von 1894, aber der Verfasser verstand kein Arabisch und musste sich hinsichtlich dieses Werkes auf einige dürftige Auszüge beschränken, die ihm B. Moritz zur Verfügung gestellt hat.

einen sehr grossen Umfang bekommen. Die beiden Foliobände der Berliner Handschrift mit ihren 270 Blatt bilden nur einen Teil des Werkes, und so kann man es schon verstehen, dass acht Jahre darüber vergangen sind, bis er es im Jahre 1374 vollendet hat[1].

Zur Topographie Alexandrias bemerke ich, dass die arabische Mauer der Stadt im 14. Jahrh. sieben Tore gehabt hat[2]. Wir können sie vor allem mit Hilfe der Angaben von Pococke[3], der die Mauer genau untersucht hat, sodann auf Grund der Angaben der französischen Expedition[4] und späterer Karten[5] genau bestimmen.

a) An der Nordmauer :

1. Bāb al-Baḥr, porta maris, Porte de l'Esplanade (franz. Exp.), Bāb el-Mīdān (ʿAlī Pascha Mubārak)[6], «The Bagnio Gate» (t bei Pococke).

2. Östlich davon, nach dem Osthafen zu : Bāb ad-Dīwān nach dem in der Nähe befindlichen Dīwān-Gebäude so genannt. Bei Machaut : Porte de la Douane. Dieser Name ist hervorgerufen einmal durch ähnlichen Klang der Worte, sodann dadurch, dass das Zollgebäude damals gleich innerhalb der Mauer zwischen Bāb el-Baḥr und Bāb ad-Dīwān gelegen war. «The old Gate» (s bei Pococke).

3. Bāb al-Aḫḍar, nach dem Westhafen (Baḥr as-Silsile) zu gelegen, auch Bāb el-Ġarb genannt, «the west-gate» (Γ bei Pococke).

[1] Es ist wichtig, dass die Angaben dieses arabischen Augenzeugen im weiten Umfange bestätigt werden durch die christliche Hauptquelle, das grosse, ca. 9000 Verse umfassende, Gedicht von Guillaume de Machaut, *La prise d'Alexandrie* (éd. de Mas Latrie, Genève, 1877), das Machaut 1369 (im Alter von 85 Jahren!) begann und 1372 oder 1373 beendete. Machaut hat den Orient nicht gekannt, und bei ihm fehlen die konkreten Einzelheiten. Aber er hat sorgfältige Studien gemacht und hatte gute Beziehungen. Und da in den beiden Werken, die übrigens zu gleicher Zeit entstanden sind, der Bericht über den Hergang der Eroberung in weitem Mass übereinstimmt, so können wir uns hier auf diesen Bericht verlassen.

[2] Ibn Baṭṭūṭa, I 28 erwähnt nur vier Tore.

[3] Richard Pococke, *Beschreibung des Morgenlandes und einiger anderer Länder...*, Erlangen 1754, Bd. I, 6 ff.

[4] Gratien Le Père, *Mémoire sur la ville d'Alexandrie*, in *Description de l'Égypte*, État Moderne, t. XVIII, 1 (Paris 1826), S. 415-418.

[5] Diese späteren Karten sind zumeist enthalten im *Atlas historique de la Ville et des Ports d'Alexandrie*, par Gaston Jondet (*Mémoires présentés à la Société Sultanieh de Géographie*, t. II), Le Caire 1921.

[6] *El-Ḫiṭaṭ el-ǧedide...*, Būlāq 1305, VII 35.

b) An der Westmauer :

4. Bāb al-Ḫōḫa, «gate of Necropolis» (a bei Pococke), Porte des Catacombes (franz. Exp.) = Bāb al-Qarāfa.

c) An der Südmauer :

5. Bāb as-Sidra, auch Bāb aš-Šaǧara genannt, «Gate of the Pillar» (Ψ bei Pococke), Porte de la Colonne (franz. Exp.) = Bāb al-ʿAmūd, weil nach der sogenannten Pompeius-Säule führend. In der Šāriʿ Bāb es-Sidra im heutigen Alexandria hat sich der Name des Tores noch erhalten.

6. Bāb ez-Zuhrī hat etwas westlich von dem heutigen Cairo-Bahnhof gelegen. Es ist offenbar später geschlossen worden und weder bei Pococke noch auf dem Plan der franz. Exp. erwähnt. Im 19. Jahrh. ist es wieder geöffnet, z. B. auf dem von der Direction générale du Tanzim 1887 herausgegebenen Plan de la Ville d'Alexandrie[1] als Bāb eṣ-Ṣūrī (باب الصورى) verzeichnet, wahrscheinlich falsch so geschrieben durch einen europäischen Beamten des Tanzim, der *z* = ص und *h* als Dehnungs-*h* angesehen hat.

d) An der Ostmauer :

7. Bāb Rašīd, Gate of Rosette (Δ bei Pococke), Porte de Rosette.

Die Tore 5-7 heissen zusammen Abwāb al-Barr, «die Landtore».

Der Verfasser zählt zunächst die sieben Gründe auf, die seiner Ansicht nach den Herrscher von Cypern zum Ueberfall auf Alexandria veranlasst haben.

1. Es handelt sich einmal um Bedrückung der Christen in den Büros zur Zeit des Sultans aṣ-Ṣāliḥ b. Moḥammed b. Qalāʾūn im Jahre 755/1354. Die in Alexandria ansässigen Franken hätten sich darüber in den Ländern der Christen beschwert.

2. Peter von Cypern habe, als er nach dem Tode seines Vaters Rejūk (ريوك) Re Ugo = Hughes IV, gest. 1359)[2] die Herrschaft übernahm, vom Sultan en-Nāṣir Ḥasan die Erlaubnis erbeten zu einem Besuch in Tyrus, um dort durch ein Zeremoniell auf oder bei einer Säule eine höhere Weihe seiner Herrschaft zu erhalten. Diese Erlaubnis sei ihm verweigert worden.

Ein 3. Grund sei gewesen : Ein fränkisches Schiff (ġorāb) sucht im Šawwāl 755 (Oktober/November 1354) vor Alexandria ein türkisches Kauffahrteischiff

[1] *Atlas historique*, pl. XLVII.

[2] Vgl. de Mas Latrie, *Histoire de l'île de Chypre*, II 224, note 2.

zu kapern. Das entkommt nach dem Westhafen (Baḥr-es-Silsile) und ankert in der Nähe von Bāb el-Aḫḍar. Der Emīr Saif Balāṭ, der Gouverneur (nā'ib as-sulṭān) der Stadt, sendet auf Anregung von Tāǧ ed-Dīn Mūsā b. al-Ḫāzin, des Nāẓir, die Konsuln der Franken zur Erkundigung hin. Das feindliche Schiff wird auf seine Bitte hin verproviantiert, kapert dann aber noch verschiedene muslimische Schiffe ausserhalb des Hafens. Der Sultan Ḥasan entsendet darauf den Emīr Saif ed-Dīn Bektimur, bekannt als el-Wišāqī, nach Alexandria als Inspektor (kāšif) zur Untersuchung der Angelegenheit. Er steigt ab in dem von ihm selber zur Zeit seines Gouvernorats über die Stadt neben dem Schatzhause (Bait el-Māl) erbauten Gerichtshause (Dār al-ʿAdl) und untersucht die Angelegenheit.

Bei dem 4. bis 6. Grund handelt es sich um verschiedene Ueberfälle fränkischer Schiffe bei Būqīr und Rašīd.

Der 7. Grund : Der Pöbel in Alexandria habe verschiedene dort wohnende Franken aus Venedig getötet. Damit wird die Beteiligung der Venezianer bei der Expedition motiviert.

Auf die Nachricht von den Vorbereitungen[1] in Rhodos, dem Arsenal der Franken, habe der damalige Gouverneur, der Emīr Zain ed-Dīn Ḫālid, die Mauern der Stadt in der Nähe des Bāb el-Aḫḍar erhöht und habe von dem Generalissimus (atābekī), dem Emīr Jalboġā el-Ḫāṣṣkī, Hilfe erbeten. Der habe die Gefahr unterschätzt. Als dann der spätere Gouverneur, der Emīr Ḫalīl Ṣalāḥ ed-Dīn b. ʿArrām, im Jahre 766/1365 an der Pilgerfahrt teilnahm, — das Pilgerfest war in jenem Jahre Ende August — sandte der Atābekī Jalboġā al-Ḫāṣṣkī zu seiner Vertretung den Emīr Ǧanǧarā. Der kam im Juni des Jahres nach Alexandria. Der Stadt standen zur Verfügung die freiwilligen Truppen (eṭ-ṭawā'if el-mutaṭawwiʿa)[2], die speziell des abends zur Bewachung

[1] Diese Vorbereitungen sollen 4 Jahre in Anspruch genommen haben!

[2] Die Mamlūken, die damals die regulären Truppen in Aegypten bildeten, waren im allgemeinen in Cairo stationiert. Der Gouverneur von Alexandria, damals ein Emīr Ṭablḫāna, war als solcher verpflichtet, aus seinen Mitteln 40 Mamlūken zu unterhalten, die seine persönliche Leibgarde darstellten. Möglicherweise hatte er die auf die Pilgerfahrt mitgenommen. Jedenfalls scheint es *Mamlūken* während des Ueberfalls in Alexandria nicht gegeben zu haben. Sobald die Nachricht von dem Ueberfall in Cairo bekannt wird, sandte der Atābekī Jalboġā im Einverständnis mit dem Sultan zunächst einmal ein Heer von 1000 Mamlūken nach Alexandria. Die finden aber bei der Ankunft die Stadt bereits von den Franken geräumt. Nach dem Ueberfall wird zum Gouverneur der Stadt ein Emīr Muqaddam Alf gemacht, d. h. ein Emīr, der 100 Mamlūken aus eigenen Mitteln zu unterhalten hatte, und der im Ernstfalle 1000 zu kommandieren hatte.

Da mir der noch nicht gedruckte Text von Maqrīzī's Sulūk nicht zur Hand ist, verweise ich hier auf Ibn Ijās zum Jahre 767, nach dem Autograph Fatih 4200, fol. 58 a ff. In dem Bulaqer Druck I 214 f. Hier findet sich aber nur ein kurzes Referat über die Ereignisse.

des Hafens aus den Mauern der Stadt nach der «Insel»[1] zogen. Sie zogen aus mit ihren Bögen, mit den mit Sehnen bespannten Armbrüsten (ǧarḫ), mit den ausgebreiteten seidenen Bannern, dazu mit Speeren und Lanzen, Schildern und Schwertern, Schuppenpanzern und Eisenpanzern und dem zu schleudernden Nafta (en-nafṭ eṭ-ṭaijār), von dem Feuerflammen aufstiegen. Von der Gallerie (ġurfa) über dem Tor des Masǧid Turbet Ṭaġja aus pflegte sich Ǧanǧarā das Schauspiel und das Treiben der Leute während der Nacht anzusehen. In feierlichem, prächtigem Zuge kommen dann die Truppen am Morgen heim in ihrer schönen Kleidung, und werden von den Frauen der Stadt durch Freudentriller begrüsst.

Am 7. Oktober 1365 zur Zeit der Nilüberschwemmung, wo der Verkehr mit Cairo nur auf dem Umweg über die Wüste möglich ist, erschienen auf dem Meere vor Alexandria vom Osten und Westen her Schiffe. Man hält sie für Schiffe der venezianischen Kaufleute, die um diese Zeit zu kommen pflegten, um die von den Muslimen aus Jemen etc. importierten Gewürze gegen ihre Waren einzutauschen. Da die Schiffe aber nicht in den Hafen einlaufen, wurden die Alexandriner besorgt. Schliesslich fahren die Schiffe im Westhafen (Baḥr es-Silsile) ein und ankern in der Gegend des Bāb el-Aḫḍar[2].

Die Alexandriner bemannen darauf die Mauern und Türme der Stadt, die nach dem Meere und der «Insel» zu gehen, mit Bogen- und Armbrustschützen. Ein Boot (qārib) von den Schiffen der Franken wird ausgesandt, um den Hafen auszukundschaften mit einer *qumaira* (Möndchen, wohl eine Art Loot?), wird aber vertrieben. Abends werden die Mauern erleuchtet.

Eine grosse Schar von Alexandrinern bleibt die Nacht über auf der «Insel». Zahlreiche Verkäufer von Esswaren finden sich ein. Am Freitag morgen kommen die wohl inzwischen herbeibeorderten Beduinen an, veranstalten auf ihren Pferden Wettspiele und ziehen zum Bāb el-Aḫḍar hinaus.

Die maġribinischen Kaufleute, unter ihnen einer mit Namen ʿAbdallāh, raten dem Emīr Ǧanǧarā, dass man die «Insel» räume und sich hinter den Mauern verschanze, bis militärische Hilfe von Cairo herbeikomme. Die

[1] So heisst hier das ganze Gebiet nördlich der Mauern von Alexandria, die Pharos-Insel und die sie mit der Stadt verbindende Landzunge, die sich im Anschluss an das alte Heptastadion gebildet hatte.

[2] Wir erfahren, dass dieses Tor nach dem Überfall mit Kalk und Steinen verschlossen wurde, dann zur Zeit, als der Emīr Saif ed-Dīn al-Akazz Wālī von Alexandria war, wieder geöffnet und mit den drei neuen hintereinander angebrachten Toren wieder versehen wurde.

Besitzer der Ribāṭe auf der «Insel» protestieren und wollen ihre Ribāṭe nicht preisgeben. Sie weisen darauf hin, wie die Maġribiner ihre Stadt Tripolis zu Grunde gerichtet hätten, als die Franken sie nahmen[1]. Ǧanġarā verwirft den Vorschlag des Kaufmanns ʿAbdallāh und lässt die Leute vor den Mauern der Stadt.

Das feindliche Führerschiff fährt nun gegen das Land vor. Eine Schar von Maġribinern geht ins Wasser und beginnt mit der Besatzung des Schiffes den Kampf[2]. Sie werden aber von den Nafta-Schleuderern nicht genügend unterstützt und schliesslich von der Schiffsbesatzung niedergemacht. So kann das feindliche Schiff landen. Ihm folgt eins nach dem andern, Truppen und Pferde werden ausgeschifft und die gepanzerten Ritter marschieren vor, unterstützt durch die Reiter, die von hinten her die Muslime mit Pfeilen beschiessen.

Die gar nicht oder schlecht bewaffneten Muslime können gegen die gepanzerten Ritter keine Gegenwehr leisten. Den Beduinen gehen ihre Pferde durch und die allgemeine Flucht gegen die Mauer beginnt.

Von den einzelnen Kämpfen, von denen berichtet wird, erwähne ich hier nur so viel, dass freiwillige Bogenschützen von der Qāʿat al-Qarāfa[3] in einem Ribāṭ ausserhalb des Bāb el-Baḥr auf der «Insel» belagert wurden. Das Ribāṭ

[1] Im Jahre 1354 wurde Tripolis durch den Genuesen Filippo Doria erobert, vgl. *E. J.*, IV. 883. — Zwei Jahre nach dem Überfall, also im Jahre 1367, wurde auf den Befehl des Sultan al-Ašraf Šaʿbān alles, was inzwischen auf der «Insel» erneuert war, an Ribaṭen und Palästen (quṣūr), niedergerissen zum Schutz gegen den Feind, der im Falle einer neuen Landung dort eine Zuflucht finden und aus den mit Regenwasser angefüllten Zisternen sich mit Wasser versorgen könnte.

[2] Bei Guillaume de Machaut sind daraus 20.000 Mann geworden; vgl. Vs. 2220 ff.

[3] Die Qāʿat al-Qarāfa war von dem frommen Schech Abū ʿAbdallāh Moḥammed b. Sallām gestiftet worden und lag, wie es scheint, in der Nähe der Westmoschee (Ǧāmiʿ al-Ġarbī), die derselbe Ibn Sallām mit Strohmatten versorgt hat, wohl nicht weit vom Bāb al-Ḫōḫa, das auch Bāb al-Qarāfa heisst. Die Qāʿa diente als Versammlungsplatz für die freiwilligen Bogenschützen, in ihr wurden die Waffen für deren Ausrüstung aufbewahrt, dazu die Fahnen und Banner und wohl auch sonstige Ausrüstungsgegenstände. Es wird sich bei diesen «freiwilligen Bogenschützen» um eine halbreligiöse Bruderschaft gehandelt haben. In der Qāʿa versammelten sie sich, in ihr kleideten sie sich ein und versahen sich mit der nötigen Ausrüstung und zogen von ihr aus des abends wohl in bestimmten, einander abwechselnden Gruppen auf die «Insel» zur Wache. Dort hatte derselbe Ibn Sallām ein Jahr vor dem Ueberfall ein Ribāṭ für diese Bogenschützen erbaut, in dem sie übernachten und in dem sie ihre Gebete und Ḏikrs abhalten konnten. Es wird berichtet, dass er für das Ribāṭ 800 Dinare ausgegeben habe, und dass er es, nachdem es von den Franken zerstört war, im Jahre 771/1369 wieder aufgebaut habe, wie es gewesen war, nur die Decke des Īwān habe er mit Steinen wölben, nicht wieder in Holz ausführen lassen, damit das Ribāṭ einem etwa wieder ausbrechenden Feuer besser standhalten könnte.

wurde von den Zinnen aus von den Muslimen verteidigt. Zeuge ist dafür einmal ʿAbdallāh, der Sohn des Faqīh Abū Bekr, des Vorstehers (qaijim) des Masǧid al-Qašmīrī, der sich in einer Zisterne versteckt hatte, neben Moḥammed al-Ḫajjāṭ (der Schneider), der wegen seines Alters geschont und in Gefangenschaft geschleppt war. Er hat es dem Schech Aḥmed b. an-Nišāʾī berichtet, dem Schech der Bogenschützen von Qāʿat al-Qarāfa.

Der Emīr Ǧanġarā befand sich auf der «Insel» und ward Zeuge der allgemeinen Flucht. Er wurde selber im Kampfe verwundet, und sein Irrtum kam ihm zum Bewusstsein. Er suchte — offenbar konnte er nicht mehr durch eins der Tore zurück — die Gegend von al-Muṭriq zu erreichen, gegenüber der Dār es-Sulṭān[1], indem er mit seinen muslimischen Begleitern im Westen von Alexandria ausserhalb der Mauern mit seinem Pferde durch das Wasser watete, und Alexandria durch das Bāb el-Ḫōḫa wieder betrat. Er kam zum Schatzhause (Bait al-Māl), das offenbar doch auch wohl im Westen der Stadt zu suchen ist, nahm daraus mit, was darinnen war an Gold und Silber und brachte es aus Alexandria hinaus.

Die fränkischen Konsuln und Kaufleute, die in Alexandria ansässig waren, etwa 50 Personen, wurden durch die Polizisten (ǧebelī) durch das Landtor in der Richtung auf Damanhūr zu fortgeführt. Die Ǧebelī's erzwangen sich Gehorsam dadurch, dass sie zunächst einmal einem widerspenstigen Franken den Kopf abschlugen.

Inzwischen waren die Feinde an die Nordmauer gelangt. Sie versuchten hier das Bāb al-Baḥr in Brand zu stecken, indem sie Holzfässer, die mit Brennbarem (ḥarīq) gefüllt waren, mit ihren Lanzenspitzen heranrollten. Sie werden aber von den Verteidigern auf der Mauer zurückgetrieben.

Nun wandten sie sich nach der Gegend des Osthafens, fanden auf der Mauer eine Stelle, die frei von Verteidigern war, bei der auch kein Graben war, der sie am Besteigen der Mauer gehindert hätte. So gingen sie vor in der Richtung auf das Bāb ed-Dīwān, verbrannten es, drangen ein und bestiegen die

[1] Von der Dār es-Sulṭān weiss Ḫalīl aḍ-Ḍāhirī zu berichten. Er erwähnt, dass an ihr Ṣalāḥ ed-Dīn und dann später an-Nāṣir Faraǧ b. Barqūq (1398-1405) gebaut haben. Der letztere wird wohl die Schäden beseitigt haben, die dem Gebäude bei dem Ueberfall der Franken zugefügt worden sein mögen. Nach Ḫalīl war die Dār es-Sulṭān eine Art Weltwunder. Er beschreibt sie als unmittelbar am Meere gelegen, und man wird annehmen müssen, dass sie an der Westmauer lag, die damals bis zum Westhafen reichte. Das Gebäude sei fast immer geschlossen gewesen. Er habe, als er im Jahre 840/1436-37 Gouverneur der Stadt geworden sei, als Schwager des Sultans Ašraf Saif ed-Dīn Barsbai die Erlaubnis erhalten, dort zu wohnen.

Mauern mit Hilfe von zusammengesetzten hölzernen Leitern. Dass die Mauer an jener Stelle ohne Besatzung war, hatte seinen Grund darin, dass der Schreiber des Dīwān, Šems ed-Dīn b. Ġorāb, und der Aufseher (nāẓir), Šems ed-Dīn b. Abī ʿUdaiba, dieses Tor schliessen liessen, damit nicht etwa die Kaufleute durch es ihre Waren unter Umgehung des Zolles in die Stadt bringen könnten. Man hat vermutet, dass hier ein Verrat im Spiele gewesen sei. Der Verfasser berichtet, dass der Beherrscher von Cypern als Kaufmann zuvor nach Alexandria gekommen sei, bei Ibn Ġorāb gewohnt und Gelegenheit gehabt habe, die Verhältnisse der Stadt zu erkunden. Jedenfalls sah der Emīr Ṣalāḥ ed-Dīn b. ʿArrām nach seiner Rückkehr die Schuld des Ibn Ġorāb als erwiesen an, liess ihn in zwei Stücke hauen und am Bāb Rašīd aufhängen. Es ist interessant, dass Machaut berichtet, Perceval de Coulogne habe dem König von Cypern mitgeteilt, er sei vor dem Überfall als Gefangener in Alexandria gewesen, habe dort aber frei umher gehen können und dabei festgestellt, dass im Osten der Nordmauer die schwache Stelle der Stadt sei. (Vgl. Vs. 2766-2799). Verhängnisvoll muss jedenfalls die Tatsache gewesen sein, dass die Türme, die dieses Stück Mauer einschlossen, so gut verschlossen waren, dass man von der übrigen Mauer aus auf den zwischen den Türmen gelegenen Teil der Mauer nicht kommen konnte.

Sobald die Muslime die Feinde auf der Mauer sahen, hielten sie die Stadt für genommen und suchten ihr Heil in der Flucht. Sie flohen durch die drei Landtore, Bāb es-Sidra, Bāb ez-Zuhrī und Bāb Rašīd. Die Franken besetzten das Bāb es-Sidra und richteten auf ihm Kreuze auf. Von dem Ausfall der Franken durch das Bāb es-Sidra bis zu der Brücke über den Kanal, die im Süden davon lag, weiss nur Machaut (Vs. 2980 ff.) zu berichten.

Die Franken erbrachen die verschlossenen Türen der Häuser und schleppten fort, was sie dort fanden, angefangen von den Verkaufsläden und den Fondacos, luden das, was sie fanden, auf Kamele, Maultiere und Esel auf, erschlugen die, welche sich verborgen hielten, lähmten schliesslich die Zugtiere, verbrannten die Verkaufshallen (qajāsir) und die Ḫāne, zerbrachen die Lampen der Moscheen und Gebetshäuser, befestigten an den Mauern die Kreuzesfahne und machten viele Gefangene. Die Plünderung dauerte vom Nachmittag des Freitag bis zum Samstag, den 2. Ṣafar.

Der Bericht über das, was sie im einzelnen alles zerstörten, erscheint mir so wichtig, dass ich ihn in wörtlicher Übersetzung gebe :

«Zu dem, was sie in Brand steckten, gehörten die Geldwechslerläden (Ḥawānīt aṣ-Ṣarf) insgesamt, und der Trödlermarkt (Sūq al-Qaššāšījīn) in al-

Maʿārīǧ[1], und die Läden, die von aussen, von der Ostseite her, an die Perserhalle (Qaisārījet al-Aʿāǧim) anstiessen, und die Läden der Korallenhändlerstrasse (Šāriʿ el-Murǧānijīn), und eine Anzahl von Funduqs (fanādiqa) derselben, und das Funduq eṭ-Ṭabība mit dem Funduq des Ǧaukandār, und das Funduq ad-Dammāmīnī[2], welches im Sklavinnenmarkt (Sūq el-Ǧuwār) liegt, und die Leinwand-Okelle (Wikālet al-Qaṭṭān), gegenüber dem Ǧāmiʿ el-Ǧijūšī[3] in der Nähe von el-ʿAṭṭārīn, mit dem Markt der Holzhändler (Sūq el-Ḫaššābīn). Und sie verbrannten weiter die Ballustraden (darābzīn) der Medreset Ibn Ḥabbāsa mit der Decke des Hofs (Saqf al-Īwān), und sie beschädigten jede Ecke und jeden Platz. Und sie verbrannten das Tor der Medreset el-Faḫr, die benachbart ist dem Bāb Rašīd, und es trieb seinen Scherz mit dem Anzünden einiger Läden von el-Maḥaǧǧe jeder freche Barbar. . . .[4] (108 *b*) Dann verbrannten die Verfluchten das Funduq der Katalanen (Kītalānijīn) und das Funduq der Genuesen und das Funduq el-Mōza und das Funduq der Marsilier und das Feuer wütete in den Haselnüssen (bunduq) und den Waren, für die sie keine Transportmittel fanden, weil ihre Schiffe überladen waren mit dem, was sie an Gütern der Alexandriner genommen hatten. Ferner zerbrachen die Franken die Läden der Wachskerzenhändler (šammāʿīn) und der Verkäufer (baijāʿīn)[5], nachdem sie die Hallen der Stoffhändler (Qajāsir el-Bazzāzīn)

[1] «Die Aufstiege», offenbar eine bestimmte Gegend in Alexandria, die sich an einen Hügel anlehnte, etwa an den, auf dem heute Kōm ad-Dīk ist.

[2] Ein Naǧm ad-Dīn ad-Dammāmīnī gehörte zu den «Karemitischen» Kaufleuten (*tuǧǧār al-Kārem*) in Alexandria, vgl. Quatremère, in *Not. et Extr.*, XIII, 1838, S. 214, Note 1. Quatremère hat hier und *Not. et Extr.*, XII, 1831, S. 639, ausführlich über die Karemiten gehandelt, die unter den Kaufleuten eine grosse Rolle spielten, wohl aus Afrika stammten und den Gewürzhandel in Händen hatten. Vgl. Heyd, *Histoire du Commerce du Levant au Moyen-Âge*, 1886, II, 59, note 6.

[3] Es ist die 370 D erbaute Athanasius-Kirche, die zur Moschee gemacht und von Bedr el-Ǧamālī, dem Emīr al-Ǧijūš, um 1085/86 umgebaut worden war, vgl. van Berchem, *Corpus*, I, 702. Danach führt sie hier ihren Namen. Sie heisst sonst Ǧāmiʿ al-ʿAṭṭārīn. Abbildungen von ihr in *Description de l'Égypte*, *Antiquités*, V, pl. 38 f.

[4] Von den bisher angegebenen Stellen der Stadt ist ohne weiteres zu identifizieren Ǧāmiʿ el-Ǧijūšī, und Bāb Rašīd. Wenn man annimmt, dass der Verfasser einigermassen der Reihe nach die zerstörten Plätze beschreibt, so muss man sie in der Gegend von ʿAṭṭārīn bis Bāb Rašīd lokalisieren. El-Maḥaǧǧe würde dann in der Nähe von Bāb Rašīd liegen, und zwar offenbar südlich von der nach dem Tor gehenden Strasse. Diese Stelle ist auf dem Plan der französischen Expedition als relativ gut erhalten gezeichnet, und dazu würde die Tatsache stimmen, die von unserem Autor auf fol. 106 *b* berichtet wird, dass die Bewohner von el-Maḥaǧǧe sich dadurch wehrten, dass sie von ihren Häusern aus auf die Franken mit Steinen warfen und damit erreichten, dass die Franken sich scheuten, dies Quartier zu betreten. So sei es verhältnismässig gut erhalten geblieben.

[5] Bei diesen Verkäufern handelt es sich offenbar um die Kolonialwarenhändler, die in den verschiedenartigen Gefässen Oel, Honig und Fett, etc., verkauften.

geplündert hatten, und sie zerbrachen, was darinnen war an den Töpfen (au-ʿija) und den Gefässen (awānī) und den Glasflaschen (aʿqāq) und den irdenen Töpfen (barānī). So lagen sie dahingeworfen auf die Strasse, und was darinnen war an Oel und Honig und Fett und dergleichen, floss heraus. Und sie zerstörten ferner die Läden der Goldschmiede (ṣāġa) und sie nahmen fort, was darinnen war an Geld und Schmucksachen, so wie sie von den Geldwechslerläden fortnahmen, was in ihnen an Denaren und Dirhems war. Und sie raubten die Stoffe (aqmiša) der Kaufleute aus Cairo und Damaskus, die zusammengebunden bereit dalagen, dass sie mit ihnen nach Cairo und Damaskus reisen konnten. Und sie raubten weiter die Seide, mit der die persischen und andere Kaufleute nach Alexandria kamen, und das war eine Anzahl von Zentnern (عدّة قناطير). Und sie raubten aus den Häusern die Güter und die Stoffe und die Schmucksachen und die Betten und die Teppiche und das Kupfer und anderes. Und sie nahmen mit sich das Tor des Leuchtturms (manār), das der Emīr Ṣalāḥ ed-Dīn b. ʿArrām vor dem Überfall hatte erbauen lassen auf den Fundamenten, welche el-Melik el-Manṣūr Qalāʾūn hatte legen lassen[1], und der Bau desselben war unterbrochen; so liess Ibn ʿArrām eine runde Befestigung (ḥiṣnan dāʾiran) darum legen. — Ferner nahmen die Franken mit die Fenster der Kuppel von Turbet Ṭaġja, die auf der «Insel» war, und sie verbrannten die Dächer der Ribaṭe (rubuṭ), die daselbst waren, um derentwillen ihre Besitzer besorgt waren vor den Franken, bevor die Franken aus ihren Schiffen gelandet waren, und sie zerbrachen ihre Lampen, und die Lampen der Wallfahrtsstätten (mazārāt) und sie zerstörten die Paläste (quṣūr) und die Grabbauten (turab) der «Insel». Und sie zerbrachen die Säulen der Kuppel des Minbar der Muṣallā el-ʿĪd, und die zwei Säulen der Gräber der Kuppel der Turba des Emīr Ṭaġja und des Emīr Balāṭ, auf denen beiden das Datum ihres Todes stand. Und sie waren beide geschmückt mit dem Gold und dem Lapis Lazuli (lāzwerd). Und sie rissen aus die beiden Ringe des Tores der Medreset el-Ḫalāṣīja, die Nūr ed-Dīn b. Ḫalās erbaut hatte, und sie beide waren von ziseliertem Kupfer. Und er liess für das Tor der erwähnten Medrese einige Monate nach dem Ueberfall andere anfertigen. Und sie nahmen mit aus ihr den Koranständer und den Koranbehälter (kursī er-rabʿa wa-baitahā), und die waren beide aus ziseliertem Kupfer aus Andalus, in ihrer beider Umkreis (dāʾirahumā) waren eingelassen die Silber-Umrahmungen[1] — eine derartig schöne Arbeit und exakte Zisilierung hat man nicht gesehen. (109 *a*) Aber die 30 Teile des erwähnten Koranexemplares liessen sie in jener Moschee herumliegen, ohne auch nur ein Stück mitzunehmen.

(1) Gemeint ist hier offenbar al-Malik an-Nāṣir Qalāʾūn, der mit Unterbrechungen von 693/1293 bis 741/1340 regiert hat. Vgl. Asin Palacios, *El Faro de Alejandria* (*Al Andalus*, I, 1933, S. 281). — Der hatte, wie Ibn Baṭṭūta (I, 30) berichtet, nach dem Zusammenfall des alten Leuchtturms, in der Zeit zwischen seinen beiden Besuchen, also zwischen 1326 und 1349, mit dem Bau eines dem alten ähnlichen, neuen Leuchtturms ihm gegenüber begonnen, hatte aber den Bau nicht fortführen können, da er starb. Hier haben wir nun eine Notiz über die Fortführung dieses Baues durch den Gouverneur von Alexandria Ibn ʿArrām, kurz vor dem Ueberfall, also um 1364 oder 1365. — Es wäre gar nicht undenkbar, dass man dies Portal einmal in Cypern wiederfände!

Und sie stiegen auf das Minaret (ṣaumaʿa) der Medreset an-Nābulusīje. Da fanden sie in ihr den Ǧamāl ed-Dīn, den Sohn ihres Erbauers, der sich in ihr vor ihnen versteckt hatte; es war ein betagter Schech von gebrechlichem Körper. Den warfen sie kopfüber von oben herab auf die Erde, sodass sein Nacken gebrochen wurde und er als Märtyrer starb — Gott erbarme sich seiner.

Und sie töteten jeden, den sie fanden in den Moscheen und Gebetsplätzen.

Und es traten auf in Alexandria die Marodeure (ʿarābid). Die töteten die Leute in den Häusern und den Bädern und auf den Strassen und in den Karawansereien (ḫānāt). Und die Franken schafften ihre Beute heraus aus Alexandria zu ihren Schiffen auf Kamelen und Pferden und Maultieren und Eseln. Und als sie fertig waren mit dem Rauben und ihren Zweck an der Stadt erreicht hatten, durchbohrten sie die Tiere mit den Lanzen und lähmten sie mit den Schwertern, sodass sie auf der «Insel» und in der Stadt umherlagen — niemand kannte ihre Zahl — so kamen sie um und verfaulten. Und die Muslime verbrannten sie mit Feuer, damit der Gestank ihrer Verwesung aufhörte.

Dann verschanzten sich die Franken in ihren Schiffen, nachdem sie sie beladen und überlastet hatten, mit dem, was sie geraubt hatten. Und es waren mehr als 70 Schiffe[2]. Und sie liessen am Ufer die Reste von den Gewürzen zurück, für die sie keine Transportmöglichkeit fanden. So kamen sie zu ihren Besitzern zurück, wer darauf ein Zeichen fand, nahm es.

Und die Schiffe der Franken waren zu schwer beladen. Da warfen sie manches von dem, was darinnen war, ins Meer, wie man sagte, um sie zu erleichtern wegen der Menge der Ladung. Und die Taucher holten das Kupfer und anderes in der Gegend von Būqīr heraus.

Und wenn nicht Gott der Erhabene seinen Verehrern den Muslimen eine

(1) Es steht da اليقات الفضة; die oben gegebene Übersetzung nach Ch. Kuentz, der mich freundlicher Weise hinweist auf türk. يقا «col», hier also wohl «ornement circulaire, bandeau décoratif faisant le tour de l'objet».

(2) Nach Ibn Ijās, Ms. *Fatih*, 4200, fol. 58 *b*, waren es 24 Ġorāb von den Venezianern, 2 von den Genuesen, 10 von Rhodos, 5 von den Franzosen (*Firansīsīje*), die übrigen von Cypern.

Wohltat erwiesen hätte, dadurch dass sie (die Franken) das Bāb er-Rašīd und das Bāb ez-Zuhrī verbrannten, so wären die Franken Herren der Stadt geblieben und man hätte grosse Mühe gehabt sie wieder loszuwerden, so wie es war in Ṭarābulus el-Ġarb[1] und in der Stadt Anṭākijā im Lande der Türken[2]....

Und Gott der Erhabene erwies ferner eine Wohltat seinen Verehrern, den Muslimen, dadurch, dass die Franken nicht Bescheid wussten über das Waffendepot (Qaṣr es-Silāḥ)[3], welches sich an einem Platze befand, der bekannt ist in Alexandria als ez-Zarbīje. Wenn sie es gewusst hätten, so hätten sie alles verbrannt, was darinnen war an Waffen, die aufbewahrt waren von den Zeiten der früheren Könige her — Gottes Barmherzigkeit komme über sie. Und man hatte an Waffen so viel hineingelegt, dass es für ihre Zahl keine Beschränkung gibt. Es hat berichtet Abu-l-ʿAbbās Aḥmed, der Schech der Bogenschützen der Qāʿat el-Qarāfa, welche bestimmt war für die Waffen des Kampfes, zu dem man freiwillig auszieht (el-ǧihād el-mutaṭawwiʿ bihi) : In ihr (der Qāʿat el-Qarāfa) seien 60.000 Pfeile gewesen, die nur einem Teil der Pfeile entsprachen, welche in einem der Zimmer (bujūt) einer seiner (des Qaṣr as-Silāḥ) Qāʿas war. Man sagt, in ihm sei eine Anzahl von Qāʿas gewesen, in jeder Qāʿa eine Anzahl von Zimmern, und in jedem Zimmer tausende von tausenden von den Pfeilen, abgesehen von anderen [Waffen], wie den Schwertern (sujūf) und den Lanzen (rimāḥ) und Speeren (mazārīq) und Schilden (atrās) und Helmen (ḫuad) und Keulen (?) (qanābiz) und Panzern (zarad) und Panzerwesten (zaradijāt) und Halskrausen (aṭwāq) und Kuirassen (qarqalāt) und Armschienen (sawāʿid) und Knieriemen (rukab) und Beinschienen (sāqāt) und eisernen Fussriemen (el-aqdām el-ḥadīd) und gedrehten Bögen (qusī mulaulaba) und Armbrüsten (ǧarḫ) und Steigbügeln (rikāb) und Fahnen (aʿlām), was mit der Feder nicht beschrieben werden kann. Ferner war darin wiederum viel an Schleudersteinen (ḥiǧāret el-ʿilāǧ) und Schleudermaschinen (madāfiʿ) und Nafta (naft), denn die Listen (ḥijal) der Kriege und seine Erfindungen (makāʾid) sind zahlreich.

Wenn nun die Franken davon gewusst hätten, so hätten sie es eilends verbrannt. Aber es fügte es die grosse Güte des Gütigen, Allwissenden, dass sie es nicht merkten. Nachdem sie gekommen waren zu seinem Tore, meinten

(1) Vielleicht ist hier an die 12-jährige Herrschaft der Normannen über die Stadt (1146-58) gedacht, vgl. *EI.*, IV 882 s. v. Tripolis.

(2) Die Stadt wurde 1098 von den Kreuzfahrern erstürmt und blieb 170 Jahre lang in den Händen der Christen. Vgl. *EI.*, I, 376 s. v. *Antākiya.*

(3) Ḫalīl ad-Ḍāhirī berichtet darüber (*Zoubdat Kachf al-Mamâlik*, éd. Ravaisse, S. 40) : وبالثغر قصر السلاح مملوء بالعدد المتنوّعة حتى ان لو جاء اليه اهل الديار المصريّة لكفّاهم فى اللبوس.

sie, dass es eins der Stadttore sei. Sie fürchteten es zu zerstören, weil dahinter ein Hinterhalt sein könnte, der über sie herfallen möchte[1]. Es sagt der Verfasser — Gott möge ihm und seinen Eltern und den Muslimen insgesamt verzeihen — : Berichtet hat mir der fromme Schech Abū ʿAbdallāh Moḥammed b. Jūsuf, der Wächter des erwähnten Depots (qaṣr), bekannt als Ibn Qarāǧā, der sagt : Ich war in ihm ganz allein, als die Franken in Alexandria eindrangen. Da verschloss ich seine Tür und rezitierte das Ḥizb meines Herrn, des frommen Schech Abu-l-Ḥasan aš-Šāḏilī. Da kamen auch schon die Franken zu der Zarbīje, unter ihnen Reiter und Fussvolk. Und ich war auf das oberste Stockwerk des Depots hinaufgestiegen und blickte durch Risse in seiner Mauer auf sie. Da stieg einer von ihnen auf die Rampe (zallāqa) seines Tores, und sie beratschlagten über seine Angelegenheit. Und ich hatte für mich einen Platz zurechtgemacht, an dem ich mich verstecken könnte, wenn sie da eindringen würden. Aber ich fürchtete, dass sie es verbrennen möchten und ich im Feuer umkäme. So standen sie da eine Stunde lang und liessen es und gingen fort.....

Wir kehren zurück zu dem Bericht darüber, was die Franken ferner in Alexandria verbrannten. Und dazu gehört, dass sie verbrannten die Meerestore (Abwāb el-Baḥr)[2], das erste und das zweite, und die drei Tore des Bāb-el-Aḫdar, und das Bāb el-Ḫōḫa, und die Schleudermaschinen (maǧānīq), die in den beiden Arsenalen waren, dem östlichen und dem westlichen. Und die Alexandriner hatten zur Zeit ihrer Flucht durchlocht die Schiffe (aǧriba), welche in dem östlichen Arsenal waren, damit die Franken sie nicht nähmen. Als die Franken sie nun durchlocht sahen, da verbrannten sie sie mit Feuer. Dann verbrannten die Franken ferner die Fabrik der Stickereien (dār aṭ-ṭirāz) und den Dīwān, nachdem sie genommen hatten, was in der Fabrik der Stickereien von feinen kostbaren Fabrikaten sich befand. Und sie verbrannten ferner die Festung Ḍirġām (Qalʿat Ḍirġām) und den Platz, der el-Kuds heisst, und der auch für die Fabrikationen diente».

(1) Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass es sich hier um das sogenannte 'Fort Triangulaire' handelt, das sich im Südwesten der arabischen Mauer befand, und das man auf dem Plan der französischen Expedition deutlich verzeichnet findet. Es wurde von den Franzosen in Ordnung gebracht «et mis dans un état de défense assez respectable», aber fast vollständig zerstört durch eine Pulverexplosion Ende 1801. Vgl. Gratien Le Père, *Mémoire sur la ville d'Alexandrie*, in *Description de l'Égypte*, XVIII, 1 (Paris 1826), S. 416.

(2) So! Es muss wohl heissen : Abwāb Bāb al-Baḥr, die Tore des Bāb al-Baḥr. Vgl. dazu die Notiz bei Ḫalīl ad-Ḍāhirī (a. a. O., S. 39) : «Und die Grenzfeste (ṯaġr) hat eine Anzahl von festen Toren, sodass bei jedem Tor von ihr drei Türen (abwāb) von Eisen sind».

Der Verfasser berichtet dann noch, dass die Franken gerade 8 Tage in der Stadt geblieben sind, und dass sie, sobald die regulären Truppen im Anmarsch waren, dass Weite gesucht haben, nachdem sie ausser den Sachen etwa 5000 Gefangene mitgenommen hatten, die als Sklaven verkauft wurden. Von den energischen Massnahmen des ägyptischen Sultans erfahren wir von den ägyptischen Historikern. Der Sultan begibt sich selber nach Alexandria und ordnet die Wiederherstellung des Zerstörten an. Die bedeutenden Summen, die man zum Loskauf der Gefangenen brauchte, müssen die christlichen Kaufleute des Landes zusammenbringen. Und vornehme christliche Untertanen werden ins Gefängnis gesteckt. Der Patriarch muss nach Cypern gehen, um die Verhandlungen zu führen. Schliesslich hatten die christlichen Nationen selbst schon im Interesse ihres Handels allen Grund, möglichst bald wieder zu normalen Beziehungen zu Aegypten zu kommen.

Ich habe schon oben darauf hingewiesen, wie die Stadt Alexandria selber sich trotz mancher Versuche nicht recht hat erholen können. Wir sehen, wie die Stadt innerhalb der arabischen Mauern immer mehr verödet. Die Auffindung des Seewegs nach Ostindien durch die Portugiesen hat dazu geführt, dass der Handel an Bedeutung stark einbüsste. Dazu kam, dass das einst selbständige Aegypten nach der Eroberung durch die Türken (1517) nur noch eine Provinz des türkischen Reiches war. Das hat alles mit dazu geführt, dass sich die Stadt auf den kleinen Platz ausserhalb der Mauern beschränkte und schliesslich nur noch ein paar tausend Bewohner zählte.

Wir haben hier ein instruktives Beispiel für den vollständigen Verfall einer antiken Weltstadt, die auch im Mittelalter noch eine grosse Bedeutung gehabt hatte, und es ist interessant, dass wir es im einzelnen verfolgen können, wie der Ueberfall der Franken der Anlass wurde für die allmähliche vollkommene Verödung des alten Stadtgebiets.

NACHSCHRIFT. — Dr. A. S. Atiya — London, der in Bonn die beiden Bände der Berliner Handschrift genauer durchstudiert hat — der dritte Band des Werkes hat sich in Kairo gefunden — hat die bereits von GILDEMEISTER (*a. a. O.*, S. 431, vgl. HERZSOHN, *a. a. O.*, S. XII, Note b) ausgesprochene Vermutung zur Gewissheit erhoben, dass der Autor des Werkes Muḥammed b. Qāsim b. Muḥammed an-Nuwairī al-Māliqī al-Iskenderānī ist. Er nennt seinen Namen ausdrücklich in Gedichten auf fol. 120 r und fol. 169 r der Berliner Hs; damit sind zu vergleichen die Angaben bei ḤĂĞĪ KHALĪFA (ed. Flügel II, 107, No 2136) und IBN ḤAĞAR AL-ʿASQALĀNĪ (*ed-durar el-kāmina*, ed. Krenkow, IV 142, No 375).

PROBLÈME VERBAL
DANS LE PARLER BERBÈRE DE SIWA

PAR

ANDRÉ BASSET.

Bricchetti-Robecchi a recueilli à Siwa des formes singulières telles que *jaknifa, yumaia;* après lui, C. V. B. Stanley et W. S. Walker, par exemple, en ont signalé également; ces notations, beaucoup en raison du peu de confiance qu'inspirait leur précision, n'avaient pas, jusqu'ici, attiré l'attention. Mais, M. Laoust, dans son enquête sur le parler de Siwa récemment publiée, vient de donner d'assez nombreux exemples de ces mêmes faits qui se trouvent ainsi, maintenant, bien établis.

Ce sont les exemples de M. Laoust que nous allons étudier dans les lignes suivantes. On trouvera d'abord, réunis et classés, ceux qui ont été relevés dans la morphologie et la syntaxe (p. 37-67) et dans le glossaire français-berbère (p. 182-314) : les numéros de paragraphes renvoient à notre *Langue berbère*, les chiffres entre parenthèses à la pagination de l'ouvrage de M. Laoust (*Siwa*, I, *Son parler, P. I. H. E. M.*, t. XXIII, 1932).

1) a : § 203 : 3 sm. *idəffa* (234);

v̄-a : § 54 : 1 sc. *nzīya*, 2 sc. *nzīṭa* (57, 275);
§ 65 : 1 sc. *lsiya*, 2 sc. *lsīṭa* (57, 310);
§ 73 : 1 sc. *iliya*, 2 sc. *iliṭa*, 3 pc. *ilāna* (60, 66, 226);
§ 75 : 1 sc. *ḥmiya*, 2 sc. *ḥmiṭa*, 3 pc. *iḥămana* (59, 213);
§ 145 : 3 sm. *iqqora* (63, 294);
§ 146 : 3 sm. *illuza*, 3 sf. *təlluza*, 1 pc. *nəlluza* (59, 191, 235);
§ 154 : 3 sm. *ičura*, 1 pc. *nčura* (59, 288);
§ 167 : 3 sm. *immuta*, 3 sf. *təmmuta*, 1 pc. *nəmmuta* (263);
§ 198 : 3 sm. *iqīma*, 1 pc. *nqīma* (59, 197);
divers : 3 sm. *iṣāḥa* (?), 1 pc. *nṣāḥa* (?) (245);

§ 3 : 1 sc. *εᵃṭšaya* (296);
§ 59 : 1 sc. *uṭnāya*, 2 sc. *uṭnāṭa* (62, 256);
1 sc. *uznāya*, 2 sc. *uznaṭa* (232);

§ 146 : 1 sc. *əlluzaya*, 2 sc. *əlluzaṭa* (59, 235);
§ 154 : 1 sc. *čuraya*, 2 sc. *čuraṭa* (59, 288);
§ 167 : 1 sc. *əmmutaya*, 2 sc. *əmmutaṭa* (242, 263);
§ 175 : 1 sc. *səggamaya*, 2 sc. *səggamāṭa* (250);
§ 198 : 2 sc. *qimāṭa* (59, 197);
§ 203 : 1 sc. *dəffaya*, 2 sc. *dəffaṭa* (234);
divers : 1 sc. *ẓuṭaya*, 2 sc. *ẓuṭaṭa* (63, 236);
S — : 1 sc. *sismaya*, 2 sc. *sismaṭa* (298);
N — : 1 sc. *ənzəkmaya*, 2 sc. *ənzəkmaṭa* (231);

§ 3 : 3 sm. *infaḥa* (230);

2) ῑ-y-a : § 54 : 3 sm. *inzāya*, 3 sf. *tənzāya*, 1 pc. *nənzāya* (57, 275);
§ 65 : 3 sm. *ilsāya*, 3 sf. *təlsāya*, 1 pc. *nəlsāya* (57, 310);
§ 73 : 3 sm. *ilāya*, 1 pc. *nilāya* (60, 66);
§ 75 : 3 sm. *ibnuya* (63, 200);
3 sm. *iḥămaya*, 3 sf. *tăḥămaya*, 1 pc. *năḥmaya* (59, 213);
divers : 3 sm. *yerfaya* (63);
et aussi : 3 sm. *inəftaya* (63);

3) ī-a : § 3 : 3 sm. *iftīka* (270);
2 pc. *əftīma*, 3 pc. *iftīna* (60, 236);
3 sm. *idwila*, 3 pc. *idulīna* (63);
3 sm. *ikkīra*, 3 pc. *ikkərīna* (63);
3 pc. *iḥəlsīna* (69);
3 sf. *tḥərība* (208);
3 mp. *yusəḥīna* (63, 256);
3 sm. *ie*^{a}*tīša*, 3 pc. *ie*^{a}*tšīna* (63, 193, 296);
§ 4 : 2 pc. *flīma*, 3 pc. *iflīna* (56, 273);
§ 21 : 3 sm. *iṭṭīfa* (63, 217, 292);
3 pc. *iqqənīna* (197);
§ 40 : 3 pc. *iṭabīna* (63, 261, 264);
§ 54 : 2 pc. *ənzīma*, 3 pc. *ənzīna* (57, 275);
§ 59 : 3 sm. *yuṭīna*, 3 sf. *tuṭīna*, 1 pc. *nuṭīna*, 2 pc. *uṭnīma*, 3 pc. *yuṭnīna* (62, 256, 272);
3 sm. *yuzīna*, 1 pc. *nuzīna*, 2 pc. *uznīma*, 3 pc. *yuznīna* (63, 232);
2 pc. *unīma* (58, 261);
2 pc. *ṣīma*, 3 pc. *iṣīna* (60, 281);
§ 65 : 2 pc. *ənyīma* (57, 306);
2 pc. *əlsīma*, 3 pc. *ilsīna* (57, 310);
2 pc. *slīma* (57, 231);
§ 73 : 2 pc. *ilīma* (?) (60, 66);
§ 75 : 2 pc. *ḥămīma* (?) (59, 213);
§ 120 : 1 sc. *nīya* (?), 2 sc. *niṭa*, 1 pc. *nənīya*, 2 pc. *nīma*, 3 pc. *inīna* (60, 261);

§ 145 : 3 pc. *iqqorīna* (63, 294);
§ 146 : 2 pc. *əlluzīma*, 3 pc. *illuzīna* (59, 63, 235);
§ 154 : 2 pc. *čurīma*, 3 pc. *ičurīna* (288);
§ 167 : 2 pc. *əmmutīma*, 3 pc. *immutīna* (263);
§ 175 : 3 sm. *isəggīma*, 2 pc. *səggimīma*, 3 pc. *isəggumīna* (63, 250);
§ 198 : 2 pc. *qimīma*, 3 pc. *iqimīna* (59, 197);
§ 211 : 2 pc. *obbīma*, 3 pc. *yobbīna* (58, 230, 281);
divers : 3 sf. *təbəgriṭa* (200);
3 pc. *ifatrīna* (302);
3 sm. *it*^{a}*εība*, 1 pc. *nt*^{a}*εība*, 2 pc. *tε*^{a}*bīma*, 3 pc. *itε*^{a}*bīna* (236);
3 pc. *yərfīna* (63);
3 sm. *irrīza*, 3 sf. *tərrīza* (63, 208);
3 sm. *iẓwīṭa*, 3 sf. *tẓwīṭa*, 1 pc. *nẓwīṭa*, 2 pc. *ẓuṭīma*, 3 pc. *iẓuṭīna* (63, 236, 305);
2 pc. *ṣaḥīma*, 3 pc. *iṣaḥīna* (245);
3 fs. *tḥəlbīṭa* (306);
et aussi : § 70 : 3 sm. (*y*)*usīda* (63, 309);
S — : 1 pc. *nsisima*, 2 pc. *sismima*, 3 pc. *isismina* (298);
N — : 3 sm. *yənzəkīma*, 3 fs. *tənzəkīma*, 1 pc. *nənzəkīma*, 2 pc. *ənzəkmīma*, 3 pc. *yənzəkmīna* (63, 231);
3 sm. *yənqoṭima*, 3 pc. *yənqṭomīna* (63);
et aussi : 3 pc. *yənəftīna* (63);

4) ā-a : § 59 : 3 fs. *tirāwa* (259);
3 sm. *iṣaya*, 3 fs. *tṣāya*, 1 pc. *nṣaya* (60, 281);
§ 120 : 3 sm. *ināya*, *inyāya*, 3 fs. *tnāya*, 1 pc. *nənyāya* (60, 261).

Il résulte de l'analyse de ces exemples que l'on a :

1° *a* postposé à la dernière consonne si elle est longue : *idəffa*, ou si, brève, elle est précédée d'une voyelle pleine : *nzīya*, *immuta*, etc. ou d'une voyelle furtive colorée en *a* devant les désinences de 1re et 2e pers. du sing. : *uznāya*, *uznaṭa*, etc.;

2° *a* postposé, précédé d'un *y* de rupture d'hiatus, quand la forme verbale se termine par une voyelle pleine : *ilā-y-a*, *ibnu-y-a*, etc.;

3° *a* après, *i* devant la dernière consonne quand celle-ci, brève, est précédée d'une voyelle zéro : *iṭṭīfa*, *flīma*, etc.;

l'avant-dernière voyelle est, semble-t-il, longue : *nzīya*, *uznāya*, *ilāya*, *iṭṭīfa*, etc. — Seuls restent obscurs : *tirāwa*, *iṣaya*..., *ināya*... avec leur double voyelle *a*. — *infaḥa*, avec sa dernière consonne vélaire doit sans doute s'expliquer comme *uznāya*.

Ce vocalisme (*i*)-*a* se distingue déjà nettement du vocalisme morphologique qui nous est habituel en berbère par le jeu de sa position. Celle-ci n'est pas stable par rapport à un élément consonantique radical ou désinentiel déterminé : elle est fonction de la dernière consonne du mot : 3 ms. *ikkīra*, 3 pc. *ikkərīna*. Qui plus est, quand le verbe est suivi des éléments enclitiques que sont la particule *d* ou les pronoms personnels affixes, elle est, dans des conditions absolument identiques, fonction de la dernière consonne non plus de la forme verbale proprement dite, mais de ce complexe : *yusīda* « il est arrivé » (63, 309); — *tkim-ās-a lăḥmaut* « il a la fièvre » (litt. « la fièvre est entrée en lui ») (238), *εᵃzəmγ-ak-a* « je t'ai invité » (248), *iẓanən-t-a* « ils l'ont partagé » (59), *zənzəm-tita* « vous l'avez vendue » (308) et surtout *rədγ-ak-tina, sdulγ-ak-tīna* « je te les ai rendus » (288).

Pour l'emploi de ces formes étranges, ce n'est pas, en dépit de la relation *yuzən* « il a envoyé », *yuzina* « il a été envoyé » (63), l'expression d'un passif que nous envisagerons. Le passif s'exprime à Siwa, quand il est formellement distingué de l'actif, à l'aide de dérivés en *n*- (Laoust, p. 44). D'ailleurs les exemples, pour la grande majorité, sont ceux d'intransitifs, il en est même d'actifs et la relation précédente peut être secondaire, voire accidentelle; au demeurant l'interprétation que nous allons proposer, sur un autre plan, ne la heurte pas absolument. A considérer les textes, en effet, il semble qu'une pareille forme serve à marquer un état durable antérieur ou concomitant à une action accomplie ou résultant d'une action accomplie. On en jugera par les exemples et les relations qui suivent :

P. 146, texte I, l. 3 : *εam nuwəl niš* uṭnaγa, *šəm əduqqaṭ ṭarənənnəm* « quand j'étais malade l'an dernier, tu faisais du bruit ».

P. 146, t. II, l. 1 : *azidi* iεaṭṭiša, *yusəd i-ssaniyət* « le chacal altéré arriva près du puits ».

P. 147, t. III, l. 7 : *γuri tassart* tẖərība, *yallah εalit* « j'ai un moulin cassé, raccommode-le ».

P. 148, t. IV. l. 16 : *təkkər talti* təmqobṭa *aoggid, təkkəs əlẖatəm*... « la femme se disputa avec son mari et lui enleva la bague... ».

P. 151, t. VI, l. 11 : ...*g ifən təltawin* yobbīna *tiẖuṣa*... « ...où ils trouveront les femmes qui ont apporté les couteaux... ».

P. 151, t. VI, l. 16 : ...*itāfən təltawin* iẖəlsīna *g aṣəmmi* « ...ils trouvent les femmes qui ont achevé la cuisson ».

P. 155, t. IX, l. 1 : *tγərsət g agəzzu ən wən* ikkərīna *s addai* « prends un rejeton d'une touffe qui pousse au pied ».

Pour la formation, ce n'est ni aux particularités de la conjugaison du type *əns*, ni aux verbes de qualité, ni aux verbes en -*t* que nous songerons, mais

à l'élément démonstratif, tout altéré qu'en soit le jeu à Siwa, et au présent Ahaggar.

Même si Siwi *a*, postposé au verbe, pronom personnel affixe inclus, n'est pas l'élément démonstratif lui-même, il répond exactement à cet élément démonstratif, postposé au nom, en emploi d'adjectif : il y a en somme voyelle de prolongation à valeur intensive.

D'autre part cette formation de Siwa qui ne se rencontre ni à l'aoriste, ni à la forme d'habitude mais, peut-être, à l'impératif [considérer en effet : *əddīda* « arrête-toi » (197)] et, normalement, au prétérit, est dans la même situation qu'en Ahaggar le « présent » vis-à-vis du prétérit. La formation d'ailleurs, uniquement vocalique, par allongement de la voyelle du prétérit ou infixation d'une voyelle longue, ī ou ā en Ahaggar, est analogue. Mais l'analogie s'arrête là : la voyelle, en Ahaggar, a une position souvent différente de celle qu'elle a à Siwa et est toujours stable.

En somme, sans recourir à l'hypothèse d'une communauté d'origine qui ne serait d'ailleurs pas impossible en soi, en raison de l'existence de traits dialectaux communs à ces deux parlers, nous pouvons penser que, parallèlement au système Ahaggar et par des moyens en partie analogues, il existe à Siwa, ébauchée, vivante ou résiduelle, une sorte de forme seconde — intensive — du prétérit.

UNE DESCRIPTION ARABE INÉDITE

DU PHARE D'ALEXANDRIE

PAR

É. LÉVI-PROVENÇAL.

L'attention des orientalistes vient d'être attirée de nouveau sur la littérature géographique relative au Phare d'Alexandrie par une étude, fort minutieuse, que lui a consacrée récemment, dans la revue *al-Andalus*, le maître actuel des études arabes en Espagne, D. Miguel Asín Palacios[1] : venant après le travail, qui semblait pourtant exhaustif, de Hermann Thiersch[2], la monographie de M. Asín, accompagnée d'une «interprétation graphique»[3] des conclusions auxquelles il a abouti, apporte un grand nombre de données importantes, basées pour la plupart sur la description du Phare, demeurée jusqu'ici inutilisée, que le littérateur espagnol Yūsuf b. Muḥammad al-Balawī Ibn aš-Šaiḫ al-Mālaḳī († 604 H. = 1208 J.-C.) écrivit d'après ses souvenirs personnels — il visita Alexandrie en 562 (1166) — et incorpora dans son ouvrage d'*ādāb* intitulé *Kitāb Alif Bā'*[4].

La description du Phare par al-Balawī paraît, avec celle d'al-Idrīsī[5] — un autre occidental, la plus sûre, la moins affectée d'éléments légendaires, de celles, pourtant nombreuses, qui nous ont été conservées par les géographes arabes, ou, à plus forte raison, par les écrivains qui, comme al-Ḳazwīnī[6] et

(1) M. Asín Palacios, *Una descripción nueva del Faro de Alejandria*, dans *al-Andalus*, Madrid, 1933, vol. I, p. 241 seq. [cf. mon compte rendu dans *Hespéris*, t. XVIII, 1934, p. 103].

(2) Hermann Thiersch, *Pharos : Antike, Islam und Occident. Ein Beitrag zur Architekturgeschichte*, Leipzig et Berlin, 1909.

(3) M. L. Otero, *Interpretación gráfica de la descripción de Ibn al-Šayj*, dans *al-Andalus*, Madrid, 1933, vol. I, p. 293-300 et cinq planches.

(4) Éd. du Caire, 1287 H., II, p. 537-538. — Sur al-Balawī, cf. Brockelmann, *G. A. L.*, I, p. 310, et principalement la notice que lui consacre Ibn al-Abbār dans sa *Takmilat aṣ-Ṣila* (*B. A. H.*, VI), n° 2089.

(5) Éd. et trad. française Dozy et de Goeje, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, Leyde, 1866, p. 139-140 du texte arabe, 166-167 de la trad. [trad. cast. d'Asín, *op. cit.*, p. 273-274].

(6) *Kitāb Āṯār al-buldān*, éd. Wüstenfeld, Göttingue, 1848, II, p. 98 [trad. cast. d'Asín, *op. cit.*, p. 277-278].

ad-Dimašḳī[1], ont cultivé le genre des *ʿaǧāʾib* si en faveur en Orient à la fin du moyen âge. On y sent bien la marque d'un de ces auteurs andalous, si éloignés de leurs contemporains et coreligionnaires orientaux par leur souci permanent du réel et de la précision, leur sens pratique toujours en éveil, leur préoccupation de renseigner exactement et n'accorder qu'en passant une place limitée au rappel des mythes qui, la plupart du temps, sont nés à l'ombre des monuments légués au monde musulman par l'antiquité préislamique. Toutes qualités qui sont, au demeurant, le propre même de la manière d'un des représentants les plus estimables de la littérature descriptive chez les Arabes, sinon le plus grand, l'espagnol Abū ʿUbaid al-Bakrī.

C'est précisément la description, encore inédite, du Phare d'Alexandrie par al-Bakrī que l'on va trouver, après une autre, déjà connue et de valeur moindre, dans les pages qui suivent : elle constituera non seulement un complément fortuit à l'étude de M. Asín, mais aussi la modeste contribution d'un orientaliste, plus spécialement tourné vers les questions d'Occident musulman, à ce mémorial des deux savants qui firent de l'Égypte l'immense champ de leur magnifique labeur.

* * *

J'ai montré, il y a quelques années, dans une communication au XVIIIe Congrès International des Orientalistes[2], qu'une grande partie de l'œuvre géographique d'al-Bakrī, aussi bien celle qui a été publiée et traduite par De Slane[3] que celle qui n'a pas encore été retrouvée, avait été littéralement transcrite, en 866 (1461), par l'écrivain maġribin Muḥammad b. ʿAbd Allāh Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī as-Sabtī, dans son répertoire historico-géographique intitulé *Kitāb ar-Rawḍ al-miʿṭār fī ʿaǧāʾib al-aḳṭār*, dont j'ai pu retrouver quatre manuscrits partiels. Une édition avec traduction française, établie par mes soins, des notices de cet ouvrage relatives à l'Espagne est actuellement sous presse dans les publications de la Fondation De Goeje : le lecteur pourra trouver dans l'introduction de cet ouvrage des renseignements plus détaillés sur ce répertoire, son compilateur et les manuscrits utilisés. La notice qui a trait à Alexandrie se trouve dans deux de ces manuscrits. Elle est, pour sa grande part, consacrée au Phare. Suivant son procédé constant, Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī y présente bout à bout deux développements complètement indépendants l'un de l'autre, le premier provenant de divers auteurs — principalement d'al-Masʿūdī —, sans doute utilisés et résumés par un intermédiaire inconnu, le second presque entièrement original et apparaissant à divers indices — manière, style, surtout fréquence des hispanismes dans l'emploi du vocabulaire — comme littéralement transcrit d'une partie de l'œuvre, aujourd'hui perdue, d'al-Bakrī. Ces deux développements distincts sont séparés, dans la notice du *Rawḍ*, par quelques lignes relatives à la position géographique d'Alexandrie, et ici même, dans le texte et la traduction qui suivent, par une ligne de points.

[1] *Cosmographie*, éd. Mehren, Copenhague, 1874, p. 36 [trad. cast. d'Asín, *op. cit.*, p. 279].
[2] Cf. *Actes du XVIIIe Congrès International des Orientalistes*, Leyde, 1932, p. 238-40.
[3] *Description de l'Afrique septentrionale par Abou-Obeid el-Bekri*, texte arabe, Alger, 1857; trad. française, Paris, 1859.

TEXTE ARABE.

..... وبنى [الاسكندر] المنار الذى ليس على قرار الارض مثله على طرف اللسان الداخل فى البحر من البر وجعله على كرسىّ من زجاج على هيئة السَّرَطان فى جوف البحر وجعل طوله فى الهواء أُلف ذراع وجعل فى أعلاه المرآة ، وكانت المرآة قد رُكِّبت من أُخلاط عجيبة غريبة فيُبصر فيها ما يأتى من مراكب العدوّ على مسيرة أيّام فيُتأهّب لهم فإن قربت المراكب من البلد عُملت أُخلاط بأدهان يعرفونها وطُليت بها المرآة وعُكس شعاعُها على تلك المراكب فأحرقها ، وجعل فى المنار تماثيل من نحاس وطلاسم كثيرة تمنع وتدفع ولها خواصّ منها تمثال يشير بيده نحو العدوّ إذا صار منه على مقدار ليلة فإن دنا وأمكن أن يُرى بالبصر سُمع لذلك التمثال صوتٌ هائل على ميلَيْن أو ثلاثة وتمثال آخر كلّما مضى من الليل ومن النهار ساعة سُمع له صوتٌ مطرب بخلاف الصوت الذى كان منه قبل ذلك .

فمن الناس من يرى أنّ هذه المنارة من بناء الاسكندر ، ومنهم من يرى أنّ دلوكة الملكة بَنَتْها ، ومنهم من يرى أنّ خيرون الملك بناها ، وقيل : إنّ الذى بنى الاهرام بمصر بناها ، وقيل : إنّ الذى بنى رومة بناها وبنى الاسكندريّة ، قال : وإنّما أُضيفت الى الاسكندر لسكناه بها وغلبته على ممالك الارض منها ،

وقيل : إنّ الاسكندر كان يخاف أن يطرقه عدوٌّ فى البحر ولا يهاب ملكاً [فى البرّ] فجعل لذلك مرقباً وحراساً ، وقيل : إنّ أوّل من ملك الاسكندريّة فرعون واتّخذ فيها مصانع ومجالس وهو أوّل من عمّرها ثمّ تداولتها الملوك بعده وأنّ سليمان عليه السلام اتّخذها مسكناً وبنى فيها قصوراً ومصانع عجيبة من بناء الجنّ له وبنى فى المنار مسجداً متقناً هو باقٍ الى الآن.

والأصحّ أنّ الاسكندر بناها من أوّلها واحتطّ أساسها وبنى المنار فيها وعمل المرآة فى أعلاها فيقال أنّه ما ظهر العدوّ فى البحر إلّا بعد زوال تلك المرآة ، وكان ملك الروم أعمل الحيلة فى زوال المرآة فبعث خادماً من خواصّ خدمه ذا دهاء ومعرفة فجاء مستأمناً الى بعض الثغور فحُمل الى الوليد فأعلمه أنّه كان من خواصّ ملك الروم وأنّه أراد قتله لموجدة لم يكن لها حقيقة وأنّه هرب منه ورغب فى الاسلام فأسلم بين يدَىْ الوليد وأظهر له النصح فى أشياء صرّفه فيها ، ثمّ إنّه استخرج له دفائن فى دمشق وغيرها من بلاد الشأم بكتبٍ كانت عنده فلما رأى ذلك الوليد شرهت نفسه وتمكّن طمعه وباحثه عمّا عنده من هذا الفنّ فقال : إنّ الاسكندر استولى على ممالك العالم واحتوى على الاموال والذخائر التى كانت لشدّاد بن عاد وغيره من ملوك العرب والعجم فبنى لها الآزاج والسراديب والاقباء وأودعها تلك الذخائر والاموال والجواهر ثمّ بنى فوقها تلك المنارة التى بالاسكندريّة فلو هدم ذلك المنار لأستخرجُ من تحته من الاموال والذخائر التى كانت لشدّاد بن عاد ! فصدق ذلك الوليد وطمع فيه وبعث من خواصّه من يقف معه على هدم المنار وأمر صاحب الاسكندريّة أن يعينه على جميع ما يريد فهدم ذلك الروميُّ قدر نصف المنار فأزال المرآة التى كانت غرضه وأراد هدم الكلّ فضجّ أهل الاسكندريّة وعلموا أنّه مكيدة وحيلة فلما استفاض ذلك خشى الروميُّ على نفسه فهرب فى الليل فى مركب كان قد أعدّه لذلك الوقت ، وبقيت المنارة على ذلك المقدار.

وارتفاع هذه المنارة ثلاثمائة ذراع بالرشّاشىّ وهو ثلاثة أشبار، وأمرُ الاسكندريّة ومنارها أشهر من أن يطال الكتاب بذكره ، وبين الاسكندريّة والمنار فى البحر ميلٌ وفى البرّ ثلاثة أميال.

....

فأما المنار اليوم فهو ثلاثة أحزم الأوّل مربّع البناء قد عمل أحسن عمل بحجارة مربّعة قد أُخفى إلصاقها حتى صار كالحجر الواحد لم يغيّره الزمان ، وارتفاعه ثلاثمائة ذراع وعشرون ذراعاً ، ثم تُرك فى أعلاه قدرُ غلظ الحائط وهو ثمانية أشبار ونحو عشر أذرع سوى الغلظ ورُفع ما بقى من البناء مثمّن الشكل طولُه ثمانون ذراعاً ثمّ تُرك غلظ حائطه أقلّ من غلظ الاسفل وثمان أذرع سوى ذلك ثمّ أقيم عليه بناءُ مربّع الشكل ارتفاعُه خمسون ذراعاً أو نحوها وفى أعلى ذلك مسجدٌ يُنسب لسليمان عليه السلام ، وفى الناحية الشماليّة من البناء كتابةٌ بالنّحاس لم يقدر أحدٌ على فكّها ولا معرفة ما هى ، وباب المنار من حديد لا يُعلم له عهدٌ ، ويُرقى الى الباب من أسفل المنار فى علوة ولا يتبيّن وكذلك الى أعلى الحزام الأوّل فى طريق تمشى فيه فارسان متراكبان فى أرض سهلة لا يعلم الراقى فيه هل هو راقٍ أو ماشٍ ، وفى كلّ عطف من هذا العقد بابُ دارٍ فى داخلها بيوتٌ مربّعة سعةُ كلّ بيت منها من عشرين ذراعاً الى عشر أذرع قد فُتح لها مضاوٍ ومنافس للهواء لئلا تهدمها الرياح ، وعددُ ما فى المنار من البيوت ثلاثمائة وأربعة وستّون بيتاً وعُطُفُ مطلعها من أسفلها الى أعلاها إثنان وسبعون عطفاً فى كلّ عطف إثنتا عشرة درجة ، وبيوتها كلّها آزاج معقودة وبناءُ المنار كلّه معقودٌ بخشب الساج وعدد أبوابه الظاهرة إثنان وعشرون باباً فُتحت لتخترقه الرياح ولولا ذلك لهدَمَتْه.

وهذا المنار مَنْ دخله ولم يعرف مسالكه تاه فيه وضلّ لأنّ طُرُقه تؤول الى أسفله والى البحر، ويقال إنّ جيش صاحب المغرب حين وصل الاسكندريّة

وذلك فى خلافة المقتدر دخل جماعةٌ منهم المنارَ على خيولهم ليروا ما فيه من الغرائب فتاهوا وتهوّروا هم ودوابُّهم وفُقِدَ منهم عددٌ كثير.

وكان البحر أُثّر فى أسفل المنارة من غربيّها كالكهف العظيم فسدَّ بعضُ أمراء مصر ذلك الثلم بأساطين الرخام بعضها فوق بعض فالبحر يضرب اليوم فى تلك الاساطين فلا يؤثّر فيها شيئاً ، وفى جهة الشمال من المنار بناءٌ عظيم عريض قد ارتفع من فم البحر حتى ظهر على وجه الماء على أنّه كانت عليه مصانع قد ذهبت ويسمّى ذلك البنيان الفارُوش وتحته مرسًى للسفن لأنّه يكفُّ عنها الريح والموج ، وقد زعم قومٌ أنّ ذلك الظاهر ليس ببناء وإنّما هو هدمٌ من حجارة المنار الذى ذكرنا.

وبهذه المنارة بالاسكندريّة مجمعٌ فى العام يسمّونه بخميس العَدَس وهو أوّل خميس من شهر نيسان لا يتخلّف فى الاسكندريّة عن الخروج الى المنارة ذلك اليومَ أحدٌ وقد أعدّوا لذلك الاطعمة والاشربة ولا بدّ فى ذلك الطعام من العَدَس فيُفتح بابها للناس ويدخلون فيها فمِنْ ذاكرٍ الله تعالى ومُصَلٍّ ومِنْ لاهٍ متفرِّغٍ فيقيمون الى نصف النهار ثمّ ينصرفون ، ومن ذلك اليوم بعينه يُحترس البحرُ وفى المنارة قومٌ مرتّبين يُوقدون النار بالليل كلّه فى الحزام الاوّل فيؤمُّ أهلُ السفن سمتَ تلك النار من جميع البلاد ويُوقد صاحب السفينة النار فى سفينته فإذا رأى المحترسون النار فى البحر زادوا فى وقود النار وأوقدوها من جهة المدينة فإذا رأى ذلك محترسو المدينة ضربوا الابواق والاجراس حذراً من العدوّ.

وكان حَوْلَ المنارة مغايصُ يستخرج منها أنواع الاحجار يتّخذ منها فصوص الخواتم وكان حَوْلَ المنارة من تلك الجواهر كثيرٌ فيقال إنّ الاسكندر غرق ذلك حول المنارة ليوجد هنالك إذا طُلب فيكون ذلك الموضع أُبقى لها وليرى الناس على مرّ الدهر عظيمَ ملكه وما قدر عليه من وجود ما عزّ عنده غيره ،

وقيل إنّها كانت آلات شراب الاسكندر فلما مات كسَرَتْها أُمُّه ورَمَتْ بها فى تلك المواضع غيرةً أن لا تصيرَ لأُحدٍ بَعْدَه.

TRADUCTION.

..... C'est également à Alexandre que remonte la construction du Phare qui n'a point son pareil à la surface de la terre. Il l'édifia à l'extrémité de la langue de terre qui pénètre dans la mer et l'éleva sur un soubassement de verre[1] en forme de «crabe»[2], reposant sur le fond de la mer. Il lui donna une hauteur de mille coudées[3] et fit établir à son sommet le célèbre «miroir»[4], qui avait été fabriqué au moyen d'un mélange de substances[5] remarquables et extraordinaires : on pouvait y apercevoir les bateaux de l'ennemi faisant route vers Alexandrie, à plusieurs jours de distance, et se préparer à la résistance. Quand les bateaux étaient arrivés à proximité de la ville, on préparait des mixtures de pommades dont les Alexandrins connaissaient le secret; ils en enduisaient le «miroir» et renvoyaient sur les bateaux les rayons solaires, qui les incendiaient. Alexandre plaça sur le Phare des statues de bronze[6] et de nombreux talismans, ayant l'effet de préserver du mal et de le chasser, et possédant des propriétés particulières : parmi ces figures, se trouvait une statue de personnage montrant de la main la direction de l'ennemi, quand il n'était encore qu'à une nuit de distance de la ville. S'il approchait et pouvait être vu à l'œil nu, cette statue émettait un son terrifiant qu'on percevait à deux ou trois milles de distance; une autre statue, dans le cas contraire, faisait toutes les heures, jour et nuit, entendre un bruit joyeux[7].

Certains sont d'avis que ce Phare fut édifié par Alexandre; d'autres, qu'il le fut par la reine Dalūka[8]; d'autres, par le roi Ḥairūn. On dit aussi que son constructeur fut celui qui érigea les Pyramides d'Égypte[9], ou encore que celui qui fonda Rome bâtit à la fois le Phare et Alexandrie. Le rapporteur dit : Cette dernière ville fut appelée du nom d'Alexandre parce qu'elle fut sa résidence et le point de départ de ses expéditions triomphales contre les royaumes

[1] Les manuscrits portent من خارج. Mais il ne faut pas hésiter, la graphie rendant au surplus cette correction possible, à lire من زجاج. — Cf. Ibn al-Faḳīh, *B. G. A.*, V, p. 71 [Asín, *op. cit.*, p. 270] et la note suivante.

[2] Cf. sur la question M. van Berchem, *C. I. A.*, *Égypte*, I, Paris 1894, p. 483-84; G. Wiet, éd. d'al-Maḳrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. III (*M. I. F. A. O.*, XLVI, 1922), p. 114, note 2.

[3] Ce chiffre, évidemment très exagéré, est fort supérieur à tous ceux qui sont donnés par les autres géographes arabes pour la hauteur du Phare. Cf. Asín, *op. cit.*, p. 245.

[4] Sur les géographes arabes qui parlent du «miroir», cf. Asín, *op. cit.*, p. 248-249.

[5] En arabe : *aḫlāṭ*. Cf. Dozy, *Suppl.*, s. v°, à propos de passages dans lesquels il est précisément question de miroirs.

[6] Sur ces statues, dont parlent également ad-Dimašḳī et Ibn Waṣīf Šāh, cf. Asín, *op. cit.*, p. 248.

[7] Cf. al-Mas'ūdī, *Murūǧ*, éd. Barbier de Meynard, II, p. 431 *sqq.*; al-Maḳrīzī, éd. Wiet, vol. III, p. 114.

[8] Cf. ad-Dimašḳī, *Cosmographie*, p. 36 [Asín, *op. cit.*, p. 279].

[9] Cf. Ibn Ḥawḳal, *B. G. A.*, II, p. 100 [Asín, *op. cit.*, p. 272].

de la terre. On dit aussi qu'Alexandre craignait qu'un ennemi ne vînt l'attaquer par mer, alors que sur terre il ne redoutait aucun souverain : c'est pourquoi il fit construire un observatoire et placer des vigies. On a dit que celui qui régna d'abord sur Alexandrie fut Pharaon et qu'il y éleva des palais et des monuments; il fut le premier à la peupler. Après lui, les rois s'y succédèrent. Salomon en fit sa demeure et y édifia des palais et des bâtiments remarquables que les génies élevèrent à son intention. Il bâtit dans le Phare un oratoire de belle construction, qui est encore aujourd'hui en place.

Mais ce qui est le plus sûr, c'est que ce fut Alexandre qui fonda Alexandrie, en jeta les fondations et y bâtit le Phare, au sommet duquel il fit placer le «miroir». Et l'on dit que l'ennemi n'apparut jamais du côté de la mer jusqu'au moment où ce «miroir» fut enlevé du Phare. L'empereur de Byzance usa en effet dans ce but d'un stratagème[1], en envoyant l'un de ses serviteurs, qui faisait partie de son entourage particulier et était plein de malice et de connaissances. Cet homme vint se réfugier dans une des zones frontières des possessions musulmanes et fut transféré auprès d'al-Walīd. Il fit connaître à ce dernier qu'il appartenait à l'entourage particulier de l'empereur byzantin et que ce dernier avait voulu le faire périr pour un mouvement de colère non motivé; il avait pris la fuite et sollicitait la faveur de se convertir à l'Islām. Il embrassa l'Islām en présence d'al-Walīd et lui donna des preuves extérieures de sincérité dans des affaires qu'il lui confia. Un peu plus tard, à Damas et autres lieux, il exhuma, à l'intention d'al-Walīd, des trésors enfouis, grâce à des écrits qu'il possédait. Cela eut pour effet d'exciter la convoitise et l'avidité d'al-Walīd, qui le questionna sur sa possession de cette science de la découverte des trésors. «Alexandre, dit alors l'étranger, s'empara des royaumes du monde et devint maître des richesses et des trésors qui avaient appartenu à Šaddād, fils de ʿĀd, et autres rois arabes et non arabes. Il édifia des catacombes, des chambres souterraines et des caves voûtées, afin d'y déposer ces trésors, ces richesses et ces pierres précieuses; puis il éleva par dessus le célèbre Phare qui se trouve à Alexandrie. Or, si ce Phare était démoli, on pourrait retirer une partie des richesses et des trésors qui se trouvent au-dessous et qui ont appartenu à Šaddād, fils de ʿĀd!» Al-Walīd crut ces paroles et convoita de s'approprier ces richesses; il envoya un homme de son entourage diriger avec l'étranger les travaux de démolition du Phare, en même temps qu'il adressait au gouverneur d'Alexandrie l'ordre de lui assurer toute l'aide désirable. Le Byzantin démolit la valeur de la moitié du Phare et enleva le «miroir», réalisant ainsi le but qu'il s'était proposé. Il voulait démolir le tout, quand les habitants d'Alexandrie s'émurent et se rendirent compte qu'il s'agissait d'un stratagème. Quand celui-ci fut éventé, le Byzantin craignit pour sa vie et prit la fuite pendant la nuit sur un bateau, qu'il tenait prêt pour le moment où il se verrait dans l'obligation de se sauver. Le Phare demeura dès lors dans l'état où il l'avait laissé.

La hauteur de ce Phare est de trois cents coudées, du type *raššāšī*[2], c'est-à-dire de coudées valant chacune trois empans. Ce qui a trait à Alexandre et à son Phare est trop connu

(1) Le récit qui suit est très voisin de celui qui se trouve dans AL-ĶAZWĪNĪ, II, p. 98 [ASÍN, *op. cit.*, p. 278]. Cf. AL-MASʿŪDĪ, *loc. cit.*; AL-MAĶRĪZĪ, vol. III, p. 114-116 (p. 114, note 3, rappel des autres auteurs qui rapportent ce récit).

(2) Sur la coudée dite *raššāšī* et le personnage d'après lequel elle fut ainsi nommée, Muḥammad b. al-Farağ ar-Raššāš, cf. SAUVAIRE, *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes*, Paris, 1887, p. 228, 230; ASÍN, *op. cit.*, p. 273, note 1.

pour qu'il soit nécessaire d'allonger notre ouvrage en le mentionnant. Entre Alexandrie et le Phare, il y a par mer une distance d'un mille, par terre, une distance de trois milles[1].

. . . .

Le Phare est aujourd'hui constitué par trois corps de bâtiment[2] superposés. Le premier, de plan rectangulaire, est remarquablement bâti en pierres taillées à angle droit, dont les joints sont si bien dissimulés que l'ensemble paraît ne former qu'un seul bloc de pierre, demeuré insensible aux atteintes du temps. Sa hauteur[3] est de trois cent vingt coudées. Au sommet de ce premier élément, on a laissé sur chaque face un espace correspondant à l'épaisseur du mur, soit huit empans, plus environ dix coudées supplémentaires, et, sur la surface ainsi circonscrite de cette plate-forme, on a élevé le second élément de la construction, qui affecte un plan octogonal et a une hauteur de quatre-vingts coudées. Sur le pourtour de cette seconde plate-forme, on a laissé l'espace correspondant à la largeur du mur du second élément, plus huit coudées, et, sur la surface ainsi circonscrite, on a élevé un dernier élément de construction, de plan rectangulaire et d'une hauteur d'environ cinquante coudées : au sommet se trouve un oratoire dont la construction est attribuée à Salomon. Sur la face septentrionale de l'édifice se trouve une inscription en cuivre rouge[4] : personne n'a jamais pu la déchiffrer, ni savoir à quoi elle correspond. La porte du Phare est en fer, et on ignore la date de sa construction. On monte vers la porte en partant de la base du Phare par un chemin en pente[5], sans que l'on se rende compte de la dénivellation; de même, on accède au sommet du premier corps de bâtiment par un chemin assez large pour permettre le passage de deux cavaliers chevauchant côte à côte, sur un sol paraissant si plat que celui qui monte ne saurait dire s'il monte ou marche simplement. A chacun des coudes de cette rampe, se trouve la porte d'un local, à l'intérieur duquel se trouvent des chambres de forme carrée, ayant de vingt à dix coudées de côté, et présentant des lucarnes[6] et des soupiraux[7] destinés à assurer l'aération et une moindre prise du vent sur le Phare, qui, sans cela, risquerait de s'écrouler. Il y a à l'intérieur du Phare trois cent soixante-quatre de ces chambres. Quant aux coudes de la rampe, ils forment de bas en haut un total de soixante-douze et comportent chacun douze marches. Toutes ces chambres sont couvertes d'une voûte en pierres appareillées et cimentées. Tout l'édifice constituant le Phare a ses éléments de maçonnerie liés par des poutres en bois de teck. Il présente vingt-deux portes visibles de l'extérieur et que l'on a ouvertes afin de laisser un passage au vent qui, sans cela, l'aurait à coup sûr mis à bas.

(1) Ce passage, à partir de l'alinéa, est en partie emprunté à IDRĪSĪ, p. 139 du texte, 166 de la trad. [ASÍN, *op. cit.*, p. 273].

(2) En arabe : *aḥzum*, plur. de *ḥizām*. Le même mot, qui est employé par IDRĪSĪ à propos du Phare d'Alexandrie (p. 139, l. 6, 7, 11, 13) a été traduit par les éditeurs (*Glossaire*, p. 285) par «galerie du milieu»; de même par ASÍN, *loc. cit.* Je crois plutôt qu'il désigne chacun des trois éléments superposés du Phare, de leur base jusqu'à leur sommet.

(3) En arabe *irtifāʿ*, employé avec le sens de «hauteur» dans l'épigraphie arabe espagnole. Cf. mes *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leyde-Paris, 1931, n° 107, p. 101.

(4) Sur les témoignages relatifs à l'inscription du Phare, cf. ASÍN, *op. cit.*, p. 250, 260-261.

(5) En arabe علوة. Cf. *Glossaire* d'AL-IDRĪSĪ, p. 347.

(6) En arabe *madāwī* : cf. DOZY, *Suppl.*, s. v°.

(7) En arabe *manāfis* : cf. DOZY, *Suppl.*, s. v°.

Ceux qui pénètrent dans ce Phare sans en connaître les issues ne peuvent que s'égarer et se perdre, car toutes les voies intérieures aboutissent à la base de l'édifice et à la mer. On dit que lorsque l'armée du souverain du Maġrib arriva à Alexandrie, sous le califat d'al-Muḳtadir, un certain nombre de cavaliers pénétrèrent à cheval dans le Phare, afin d'y voir les curiosités qu'il contenait; mais ils s'égarèrent et furent victimes de leur imprudence, eux et leurs montures, et ils disparurent à jamais[1].

La mer avait attaqué la base du Phare du côté occidental et y avait ouvert comme une grande caverne. Un émir d'Égypte fit combler cette brèche au moyen de colonnes de marbre couchées les unes sur les autres, et contre lesquelles la mer aujourd'hui vient battre sans causer de dommage. Au nord du Phare se trouve un important ensemble de maçonnerie[2], fort large, dont la base repose sur le fond de la mer, et qui s'élève jusqu'au niveau de l'eau : il supportait des édifices qui ont disparu. Cette construction s'appelle Pharos (*al-Fārūš*[3]); en arrière, se trouve un mouillage pour les bateaux, car l'endroit, grâce à elle, se trouve à l'abri du vent et des vagues. Certains ont prétendu que cet affleurement n'était pas un édifice, mais qu'il a été formé par l'entassement des pierres du Phare, lorsque celui-ci, ainsi que nous l'avons dit, fut partiellement démoli.

Tous les ans, le Phare d'Alexandrie est le théâtre d'une réunion qu'on appelle le «Jeudi des Lentilles» (*ḫamīs al-ʿadas*), et qui a lieu le premier jeudi du mois de *nīsān* (avril). Personne, ce jour-là, ne saurait se dispenser de se rendre au Phare et d'y apporter des boissons et des aliments, parmi lesquels figure nécessairement un plat de lentilles. On ouvre la porte à la foule qui pénètre dans le Phare : les uns s'y livrent à des exercices de dévotion et à des prières, les autres se divertissent ou font les badauds. Ils y restent jusqu'à midi, puis s'en vont. Et c'est à partir de ce jour-là que l'on commence précisément le service de vigie sur la mer[4].

Il y a dans le Phare des hommes appointés, qui ont charge d'entretenir pendant toute la nuit un feu sur la première plate-forme; les navigateurs de quelque pays qu'ils viennent, prennent ce feu comme amer, et le capitaine allume lui-même un feu sur son bateau. Quand les vigies aperçoivent ce feu sur la mer, ils augmentent l'intensité du leur et en allument un autre du côté de la ville. Dès que ce dernier est aperçu par les gardiens de la ville, ils sonnent de la trompe et des cloches, pour avertir de l'approche éventuelle d'un ennemi[5].

Il y avait tout autour du Phare des endroits où l'on plongeait pour en retirer toutes sortes de pierres précieuses que l'on utilisait comme chatons de bagues. Ces pierres étaient nombreuses autour du Phare; Alexandre, dit-on, les y submergea pour que, par la suite, on pût les retrouver en les cherchant, ces endroits devant constituer pour elles l'asile le plus pro-

[1] Cf. AL-MAḲRĪZĪ, vol. III, p. 116 et note 5, d'après AL-MASʿŪDĪ, *loc. cit.*

[2] L'*heptastadium.*

[3] On notera dans la transcription du grec *pharos* la prononciation chuintante de la finale, conforme à la prononciation hispanique médiévale : cf. SIMONET, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los Mozárabes*, Madrid, 1889, p. CCXVI. Sur la transcription *al-Fārūs*, cf. WIET, in AL-MAḲRĪZĪ, vol. III, p. 85, note 9, et 324.

[4] Cf. AL-MAḲRĪZĪ, vol. III, p. 120 et vol. IV, p. 233; trad. CASANOVA (*M. I. F. A. O.*, III, 1906), p. 44.

[5] AL-MAḲRĪZĪ, éd. WIET, vol. III, p. 120-121.

pice à leur conservation, et pour que les humains vissent, au cours des temps, combien son empire avait été puissant et comment il avait pu accumuler ce qui, pour les autres que lui, constituait une rareté. On dit que ces pierres précieuses provenaient des coupes dont Alexandre se servait pour boire : à sa mort, sa mère les brisa et en jeta les débris en ces lieux, de peur qu'elles pussent servir à quelqu'un après lui.

*
* *

Je n'ajouterai point de long commentaire à la notice d'Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī sur le Phare d'Alexandrie. La première des descriptions qu'il transcrit n'inspire, on le voit, qu'une confiance relative et elle ne renferme guère de détails précis. La seconde, au contraire, empruntée à al-Bakrī, apporte un grand nombre de confirmations de détails déjà connus, et quelques renseignements nouveaux sur l'architecture du Phare et sur ses dimensions. C'est ainsi qu'al-Bakrī est le seul auteur qui représente l'élément supérieur du Phare comme étant de forme quadrangulaire, alors que les autres géographes arabes lui donnent une forme cylindrique. De même, la hauteur totale du monument, 450 coudées (320 + 80 + 50), ne correspond à aucune des données que l'on possédait jusqu'ici. Le nombre des chambres du Phare était d'après al-Bakrī de 364, de 300 d'après la majorité des autres (Ibn Ḫurdāḏbeh, toutefois : 366). En tout cas, sa description ne semble procéder d'aucun autre récit antérieur. Et il faudra en tenir compte, avec toute la confiance que mérite son auteur, dans les nouvelles études d'ensemble du Phare qui pourront être tentées à l'avenir.

La fête saisonnière qui se déroulait au Phare d'Alexandrie à l'époque d'al-Bakrī et dont il rapporte l'écho, fidèle à sa coutume de ne pas seulement faire œuvre de géographe, mais aussi d'informateur ethnographique, n'a, à ma connaissance du moins, été signalée que par un historien bien plus tardif, al-Maḳrīzī. C'était évidemment, puisqu'elle tombait le premier jour de *nīsān*, une cérémonie d'inauguration agricole, comportant l'observation habituelle d'une prescription alimentaire, en l'espèce la préparation et la consommation d'un plat de lentilles; elle devait être très voisine, dans le détail de ses rites, des fêtes de même objet étudiées récemment dans l'Afrique du Nord, et dont il serait intéressant de relever pour l'ensemble du monde musulman les attestations historiques les plus anciennes.

A FURTHER FRAGMENT ON MEDICINE

FROM THE GENIZAH IN CAIRO

(with one plate)

BY

PROF. RICHARD J. H. GOTTHEIL.

I wish to be among those who pay this tribute to the memory of the Great French Egyptologist, Gaston-Camille-Charles Maspero. I had the pleasure to know him in person, having met him on one of my periodic visits to Cairo, when he was the Director General of the Department of Antiquities at the Cairo Museum.

It is fitting that any little contribution should come from Egypt — the country which Maspero loved so dearly and the civilization of which he did so much to explain to the learned world. Unfortunately, I am not an Egyptologist, and I must take up these few pages in an attempt to explain a further fragment on medicine coming from the Cairo Genizah. It is of two small pages, of the size of the photograph and is written in Arabic, but in Square Hebrew characters. The fragments belong to the collection of the late Mr. Jack Mosseri, who has graciously placed photographs of all his material dealing with the Sciences at my disposal. I trust that I have put the pages in their proper order — a difficult matter when one is dealing with fragments, each page of which begins and ends in the middle of a sentence.

I have not been able to see the originals; and Mr. Mosseri's photographer has not straightened out the paper prior to taking the photograph. But Dr. Hillel Farhi, a good acquaintance of Mr. Mosseri, was able to do so. He straightened out some of the creases; and he was thus able to give me a number of better readings. He has also had the kindness, bring a medical man, to suggest to me the translation of some of the technical terms, most of which suggestions I have gladly adopted. I thank him heartily for his assistance. About the author or the age of the fragments, I do not dare to say a word.

A peculiarity of the fragments is that the author in several cases adds the Hebrew equivalents of the Arabic, which seem to be quite familiar to him.

These are inserted in the text, sometimes before, sometimes after the Arabic. In one case he has only the Hebrew technical terms, where the certainty is that the Arabic terms were quite well-known to him.

I have translated very literally in order to follow the original line by line, as much as this was possible. Upon one leaf there are ten lines, upon another eleven.

Text.

Fol. 1.

b	a
1 חתי תחדרה פי אל בול מתל	1 אל רייה או נקצת והדא
2 אל דם אדא ארמנת עלי	2 יכון מן עלה תקדח אל רייה
3 הדא יומא בעד יומא	3 אולא תם תצל אל עלה
4 לם יבק מנהא שיא פאן	4 צפאקהא פתפתח פיהא
5 בקי מנהא שי מקדאר	5 פתחא פדלך אל פתח הו אל
6 זיתונתין אחדהא אלי	6 תקב פאן תטאולת
7 גאנב אל קבה ואל אכר פי	7 מדתהא אמכן אן תהרי
8 מוצע אל מרארה פמן	8 לחם אל רייה פיסקי דלך
9 אל ממכן יעיש והי חלאל	9 אל לחם ותבקא אל רייה
10 פאמא אן לם יבק מנהא	10 והי עלה קאתלה לא?
11 שי גמלה או בקי פי אחד	

Fol. 2.

b	a
1 כרזת אל צלב ואנקטע	1 אל גהתין ולם יבק פי אל גהה אל
2 אל נכאע אל חבל אל מנשוב	2 אכרי שי חראם לאנהם
3 פיהא הדא לא יכון אלא	3 יקולון בעד קול כתיר אמ(ר)
4 ותביין פי אל משי ואל חרכה	4 רבנא הו לכך כטב שני
5 והוא יכון מן סקט	5 זתים אחד במקום מרה
6 ואלו ניטלה הכבד אדא	6 ואחד במקום שחיה והו
7 עדמת אל כבד חתי לם יבק	7 מוצ̈ע אל קבה בחית יצל
8 מנהא שיא ולא יכון	8 אל גֿדא אלא אל כבד פימכן
9 הדֿא אלא מן עלה תדיב	9 אן תטבכה בעץ̈ אל טבך
10 אל .... חתי פי אל כבד	10 הריאה שנקבה או
	11 שהמרה אדא אנתקבת

Arabic Transliteration.

Fol. 1.

*b	a
1 حتّى تَحْدُرُه في البول مثل	1 الرِيّة او نَقُصَت وهذا
2 الدم إذا ادْمنت على	2 يكون من عِلّة تقدَح الرّيّة
3 هذا يومًا بعد يوما (sic)	3 اوّلاً ثم تَصِل العِلّة

b	a
4 لم يبق منها شيء فإنْ	4 صِفاقها فتَفتَح فيها
5 بقي منها شيء مقدار	5 فتحاً فذلك الفتح هو ال
6 زيتونتين أحدها إلى	6 ثُقْب فانْ تطاولت
7 جانب القبة والآخر في	7 مُدّتُها امكن ان تُهرِي
8 موضع المرارة فمِنْ	8 لحم الرّيّة فيُسْقَي ذلك
9 المُمْكِن يَعِيش وهي حَلَال	9 اللحمُ وتبقا الرّيّة
10 فامّا إنْ لم يبق منها	10 وهي عِلّة قاتِلة لا؟
11 شيء جُمْلَةً او بقي في احد	

Fol. 2.

b	a
1 خُرْزَةُ الصُلْب وانقطع	1 الجهتين ولم يبق في الجهة
2 النخاع الحبل المنشوب	2 الأخرى شيء حرام لانّهم
3 فيها هذا لا يكون إلّا	3 يقولون بعد قول كثير ام؟
4 وتَبَيّن في المشي والحَرَكة	4 رَبّنا هو לכך כטב שני زيتونتين
5 وهو يكون مَنْ سَقَط	5 זתים אחד במקום מרה
6 ואלו ניטלה הכבד إذا	6 ואחד במקום שחיה وهو
7 عَدِمَتْ الكِبْد حتّى لم يَبْقَ	7 موضع (القبّة) بِحَيْث يصل
8 منها شيء ولا يكون	8 الغِذَاء الى الكبد فيُمْكِن
9 هذا إلّا من عِلّة تُذيب	9 أَن تطبُخَه بعض الطَبْخ
10 ال... حتّى في الكبد	10 הריאה שנקבה أو
	11 המרה اذا انّثقبت

Ms. Mosseri, Med. 13.

Fol. 1 a.

1. the lung, or it becomes diminished; and this
2. results from an illness that perforates the lung
3. at the very beginning. Then the illness reaches
4. its (the lung's) inner skin and makes in it
5. an opening. The opening is the
6. perforation. Now, if is prolonged
7. its duration, it is possible to put lint on [1]
8. the flesh of the lung and that water be poured on
9. this flesh and the lung be preserved.
10. [Otherwise] this is a fatal illness, not.....

(1) From a root that originally had a *hamza* i. e. هَرَأَ "he dressed meat".

FOL. 1 *b*.

1. until you cover it with urine like
2. blood. When it continues in
3. this fashion, day after day [1],
4. nothing will be left of it. Should
5. something be left of it — even an amount equal to
6. two olives, one on the side
7. of the stomach, and the other in
8. the place where is the gall-bladder. then there is the
9. possibility that he will live. [To do this] is ritually lawful [2].
10. But, if there is not left of it
11. anything at all, or if there remains in one of

FOL. 2 *a*.

1. the two sides [something], and there does not remain on the other
2. side [anything], this is unlawful. For people say
3. after much talking "has said
4. our Lord 'therefore he wrote *two* with two [3]
5. *olives*' [4], one in the place of the gall-bladder [5]
6. and one in the place where it [is able to] live", i. e.
7. the place of the stomach, where can reach
8. nourishment the liver : it is possible
9. you can cook for him some food
10. [even if] the lung be perforated or
11. the gall-bladder, when was punctured.

FOL. 2 *b*.

1. the vertebra of the back, and became severed
2. the spinal chord [and] [6] the vein that is attached
3. to it — this can not occur except
4. it appears [when the patient attempts] to walk or to move.
5. He will be the one to fall down.
6. Now, if the liver became [7] deseased
7. until there is not left
8. of it anything,
9. this can come only from some illness which liquefies
10. the . . . . . . until in the liver.

(1) One would expect יום i. e. يَوْم.

(2) As opposed to حرام fol. 2 *a*, line 2.

(3) Ought we to read הלכך בעינו שני זתים, cf. *Talm. Hullīn* 46 *a* : הלכך בעינן כזית במקום מרה ובעינן כזית במקום שהיא חיה. *Shulḥan ʿArukh, Yoreh Deʿah* 41, § 1. ניטל הכבד טריפה אא״כ נשתייר כזית במקום מרה וכזית במקום חיותו שהיא תלוי בו.

(4) In place of what appears to be כנו in the photograph there is on the margin בְּעִנַן. And הולכך is unintelligible, but see the previous note. כטב must be a mistake for כתב. The subject is treated also by Maimonides, *Hilkhoth Shᵉḥiṭah*, IX, § 10. Arabic and Hebrew!

(5) He suddenly uses the Hebrew מרה in place of المرارة.

(6) One would expect ואלחבל!

(7) These words are at first written in Hebrew and then in Arabic!

NOTE

SUR

UN MANUSCRIT MALÉKITE DE ʿABD-ALLAH IBN WAHB IBN MUSLIM AL FIHRĪ AL QURASHĪ

PAR

JEAN DAVID-WEILL.

La science du ḥadīth, d'abord purement orale, s'est profondément transformée au cours du IIe siècle de l'hégire; c'est à cette époque que les traditions, qui avaient commencé par être collectionnées sous forme de *musnad* et classées d'après les noms des traditionnistes *ʿala 'l ridjāl*, furent rédigées sous forme de *muṣannaf* et ordonnées d'après les matières *ʿala 'l abwāb*.

Le *Muwaṭṭā* de Mālik ibn Anas et les œuvres de ses disciples marquent le premier pas dans cette évolution de la science religieuse et doctrinale vers une utilisation plus pratique de la tradition au point de vue du *fiqh* [1].

L'œuvre de ʿAbd-Allah ibn Wahb ibn Muslim fait partie d'une floraison d'écrits qui sous l'influence de l'imām de Médine furent composés soit directement d'après ses leçons, soit simplement d'après sa méthode [2].

Sans vouloir écrire une biographie d'Abū Muḥammad ʿAbd-Allah ibn Wahb ibn Muslim, protégé de la tribu de Fihr et de Quraish, notons seulement avec Ibn Khallikān [3], Ibn Ḥadjar al ʿAsqalānī [4] et le qāḍī ʿIyyāḍ [5], que sa naissance eut lieu au Caire en 125/743, que dès son jeune âge jusqu'à la mort de Mālik [6], il suivit son enseignement, puis retourna au Caire où il mourut en 197/813.

(1) Cf. Lopez Ortiz, *La recepcion de la Escuela Malequi en España*, p. 26 et suiv.; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, p. 194 et suiv.; *Encyclopédie de l'Islam*, sub *Hadith*; Becker, *Papyrus Schott Reinhardt*, p. 9.

(2) Cf. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, p. 220 et suiv.; *Encyclopédie de l'Islam*, sub *Mālik ibn Anas*.

(3) *Biographical Dictionary*, trad. de Slane, II, p. 15 et suiv.

(4) *Tahdhīb al Tahdhīb*, Haidarabad, VI, p. 71-73.

(5) *Tartīb al Madārik*, Bibliothèque Royale du Caire, fos 86-88.

(6) En 179/795.

Les biographes l'ont souvent mis en parallèle avec ʿAbd al Raḥmān ibn al Qāsim[1] qui fut son condisciple auprès de Mālik. C'est ibn al Qāsim qui fut le maître de Saḥnūn[2] dont l'influence, par son *Kitāb al Mudawwānat al Kubra*, domine toute l'école malékite nord-africaine.

Ḥādjdjī Khalfa[3] ainsi que le qāḍī ʿIyyāḍ[4] citent le *Djāmiʿ fi'l Ḥadīth* au nombre des œuvres d'Ibn Wahb. Une très brève notice du catalogue en arabe de la Bibliothèque Royale du Caire nous dit[5] : «Le *Djāmiʿ*, recueil de l'Imām savant en la science du Coran, docte traditionniste, Abū ʿAbd-Allah ibn Wahb ibn Muslim al Fihrī al Qurashī protégé de Fihr et de Quraish, al Miṣrī, né au Caire en 124 ou 125 et mort au même endroit le dimanche 24 shaʿbān 197; on l'enterra auprès des grands malékites[6]. Ce livre est le *Djāmiʿ fi'l Ḥadīth;* son auteur y rapporte de nombreuses traditions d'après Mālik ibn Anas al Aṣbaḥī, imām de Médine, et Abū ʿAbd al Raḥmān ʿAbd-Allah ibn Lahīʿa al Ghāfiqī[7] al Miṣrī mort en 147. La partie qui subsiste du livre premier commence par ces mots :[8] عتبة بن أبى حكيم الهمدانى عن ابن شهاب قال أكثر القبائل فى الجنة مذحج. Ce fragment comprend le *Kitāb al Ansāb* (livre des généalogies), le *Kitāb al Ṣamt* (livre du silence), le *Kitāb al Khātim* (livre du sceau), le *Kitāb al Salām* (livre du salut)

[1] Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, sub *Ibn al Qāsim*.

[2] Cf. *ibid.*, sub *Saḥnūn*.

[3] Édition Flügel, II, p. 580.

[4] *Tartīb al Madārik*, Bibliothèque Royale du Caire, fᵒ 88.

[5] *Al Fihris al ʿArabiya lidār al kutub al Miṣriya* (appendice au tome I), éd. 1921.

[6] Sur l'emplacement de son tombeau, cf. Ibn Khallikān, *Biographical Dictionary*, trad. de Slane, II, p. 16 : d'après al Quḍāʿī, il y a au Madjarr Banī Maskīn (*sic*) une tombe en ruines appelée tombeau de ʿAbd-Allah; c'est sans doute celui d'Ibn Wahb.

Je pense qu'il faudrait lire, au lieu de مجر بنى مسكين, محرس بنى مسكين, faute de lecture fréquente dans les manuscrits, le copiste ayant pris le س de محرس et le بنى pour une répétition. Cet endroit est d'ailleurs connu des chroniqueurs (cf. Ibn ʿAbd al Ḥakam, éd. Torrey, p. 104, l. 5 et p. 112, l. 5; Ibn Duqmāq, IV, p. 18 et 39; Casanova, *Reconstitution topographique d'al Fousṭâṭ*, *MIFAO*, XXXV, 1913, p. 36-37; et sur le Djanān Banī Maskīn, Ibn Duqmāq, IV, p. 11, 34, 125).

Ibn al Zayyāt (*Kawākib al saiyāra*, p. 44) cite parmi les tombes de la Qarāfa «une tombe connue sous le nom de tombeau de la fille de Ṭūlūn; c'est en réalité celui d'Ibn Wahb».

Je n'ai d'ailleurs retrouvé aucune trace de ce monument au Vieux-Caire.

[7] Ibn Khallikān, *Biographical Dictionary*, trad. de Slane, II, p. 17; Becker, *op. cit. supra;* Wüstenfeld, *al Nawāwī, Biographical Dictionary of illustrious Men*, p. 364.

[8] Ce ḥadīth assez rare se trouve dans *Futūḥ Miṣr* d'Ibn ʿAbd al Ḥakam, éd. Torrey, p. 126, l. 11, avec l'isnād légèrement différent : حدثنا ابو الاسود النضر بن عبد الجبار حدثنا ابن لهيعة عن عتبة بن ابى حكيم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اكثر القبائل فى الجنة مذحج.

Le manuscrit d'Ibn Wahb porte au-dessus de la ligne, entre ابن شهاب et قال, le mot يرفعه.

La traduction littérale du ḥadīth est la suivante : «la plus nombreuse des tribus au paradis est Madhḥidj».

et le *Kitāb adjnās min Banī Isrāʾīl* (livre des races parmi les Israélites). La graphie est celle communément employée à l'époque ancienne; on pense que le manuscrit a été écrit au début du IIIe siècle de l'hégire (*sic*) sur une série de feuilles de papyrus; il fut découvert au cours des fouilles exécutées à Edfou pour la recherche des antiquités égyptiennes; à la fin du *Kitāb al Ansāb*, du *Kitāb al Ṣamt* et du *Kitāb al Salām* se trouve le nom de ceux qui assistèrent à la lecture du livre en la ville d'Esné au mois de rabīʿ 1er de l'an 276. Certaines pages de l'ouvrage sont en bon état, d'autres très mutilées; il contient 91 pages; des addenda aux pages et des notes entre les pages nous renseignent sur le livre et son auteur.»

A cette note concise nous ne ferons qu'ajouter quelques détails qu'il nous a paru particulièrement intéressant de signaler au sujet de ce manuscrit.

Trouvé au cours des fouilles de l'Institut français d'Archéologie orientale à Tell Edfou[1], il se composait d'un Codex de papyrus de 106 pages à peu près intactes et d'un grand nombre de fragments. L'ensemble était relié en cuir[2]; passé à la Bibliothèque Royale du Caire, il a été relié feuille par feuille en un volume, chaque feuille de papyrus étant placée entre deux plaques de mica.

Les feuilles de papyrus, à peu près carrées (environ 0 m. 23 × 0 m. 23), sont d'une belle qualité. L'encre employée est d'un noir franc que le temps a parfois fait pâlir jusqu'au bistre clair. Les pages ont ordinairement une vingtaine de lignes. Des notes en marge aident parfois à la compréhension du texte (mots répétés ou gloses).

Quant à la graphie elle-même, elle varie à plusieurs reprises au cours du texte, de sorte qu'il est assez difficile de la caractériser avec précision dans l'ensemble.

Un premier type d'écriture est employé de la première page à la page 39 : on peut dire qu'il ressemble, d'une manière générale, à l'écriture des papyrus de la fin du IIIe siècle de l'hégire[3]; mais écriture plus littéraire, elle est moins

[1] Henne, *Fouilles de Tell Edfou, Rapport préliminaire*, I, 2e partie, p. 6. Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, séance du 1er décembre 1922 (communication de M. G. Foucart); séance du 27 juillet 1923 (communication de M. Casanova).

[2] Arnold et Grohmann (*The Islamic Book*, p. 111-112, note 202) pensent que cette reliure n'est peut-être pas la reliure originale du manuscrit, quoiqu'elle semble dater de la même époque. C'est un couvercle de veau dont un des côtés paraît avoir été garni d'une pièce triangulaire formant un fermoir; elle aurait été arrachée. Ce genre de reliure, ajoutent les auteurs, n'est pas *originalement* musulman.

[3] Jean David-Weill, *Papyrus d'Edfou*, *BIFAO*, t. XXX, p. 33 et planche. Comparer Grohmann, *Corpus Papyrorum Raineri, Series Arabica*, planches; *Encyclopédie de l'Islam*, sub *Arabie;* Wright, *The Paleographical Society*, III, pl. 6 et 34.

cursive; les points diacritiques sont moins rares. Considérons maintenant les lettres séparément, en essayant d'en noter les particularités. L'*alif* est droit, sans infléchissement ni à droite ni à gauche. Le *djīm*, le *ḥā*, le *khā*, sont semblables; mais le *ḥā*, quand il peut y avoir des doutes sur la lecture, est souscrit d'un petit signe analogue à un *ḍamma* ُ. Le *sīn* et le *shīn*, lorsqu'ils prêtent à confusion, se distinguent par les signes suivants : le *sīn* est surmonté d'un arc de cercle dont l'ouverture est au sommet; le *shīn*, par trois points, un sur chacun des trois jambages. Le *ṣād*, le *ḍād*, le *ṭā* et le *ẓā* sont remarquables par leur forme allongée dans le sens horizontal; cette graphie paraît caractéristique des époques voisines de l'époque toulounide en Égypte [1]. Le *ʿain* et le *ghain*, de formes analogues, se distinguent le plus souvent par un petit signe analogue à un *hamza*, tel un petit ء souscrit sous le *ʿain*. Le *fā* et le *qāf*, souvent sans points diacritiques, s'écrivent parfois, le *fā* avec un point dessus, le *qāf* avec deux points dessus. Le *kāf* est allongé dans le sens horizontal.

Les accents et autres signes orthographiques sont rares; on trouve quelques *ḍamma* et quelques *kasra*, quelques *madda* également, mais le *tashdīd* est très peu employé.

Un second type d'écriture, très voisin du premier, mais plus cursif avec très peu de points et de signes orthographiques, se rencontre à la fin de chaque livre (p. 39 et 77 du manuscrit) aux paragraphes qui nous donnent les noms des auditeurs du livre, de l'endroit où il a été entendu et la date de l'audition, ainsi qu'aux pages 81 et 82 qui relatent des traditions sur la bataille de Ḥunain.

Un troisième type, légèrement différent des deux autres, commence à la page 84 avec le *Kitāb al Khātim*. Le calame employé est plus fin, l'écriture plus déliée et plus souple; les accents et signes orthographiques sont fréquents.

Outre ces types de graphie, les pages 68, 69 et 83 donnent des spécimens des grosses écritures de protocoles employées au IIIe siècle de l'hégire et étudiées en détail par M. Grohmann [2].

Après avoir caractérisé l'aspect extérieur, essayons d'indiquer brièvement le contenu de ce fragment du *Djāmiʿ fi'l Ḥadīth*.

Le *Djāmiʿ* est divisé en *kitāb* (livre) et en *bāb* (chapitre); en outre, des paragraphes avec des titres non précédés du mot *bāb* viennent s'adjoindre à ces divisions.

(1) Jean David-Weill, *Catalogue général du Musée arabe du Caire, Les bois à épigraphes jusqu'à l'époque mamlouke*, p. 20.

(2) *Corpus Papyrorum Raineri, Series Arabica*, I, 2, p. XV et planches.

En premier lieu, de la page 1 à la page 39, est écrit le *Kitāb al Ansāb* (livre des généalogies). La première partie du livre manque. Ce livre se divise en *Bāb al Nasab* (p. 2) (chapitre de la généalogie), *Bāb al Asmāʾ* (p. 6) (chapitre des noms).

Les paragraphes placés en addenda au livre s'intitulent : *fi'l Birr wal ʿUqūq* (p. 11) (sur le respect et le manque de respect); *fi'l Birr* (p. 14) (sur le respect); *al Birr* (p. 18) (le respect); *al Ikhā fī Allah* (p. 20) (la fraternité en Dieu); le même titre est répété à la page 24; *al Ikhā* (p. 31) (la fraternité); *fī Hidjrat al radjul akhāh* (p. 34) (sur le fait pour l'homme de quitter son frère) et *al Baghī* (p. 37) (le tort). A la page 39, fin du livre des généalogies avec le nom des auditeurs en la ville d'Esné [1] au mois de rabīʿ Ier de l'année 276 (juillet-août 889) [2].

Là commence le second livre qui nous a été conservé, *Kitāb al Ṣamt* (p. 40) (livre du silence), avec le sous-titre immédiatement souscrit au titre : *fi'l Kalām limā lā yanbaghī walā yaḥsun* (sur les paroles qui ne conviennent pas et qui ne sont pas bonnes). Puis vient le chapitre intitulé *Bāb al ʿUzla* (p. 55) (chapitre de l'isolement); trois paragraphes le suivent : *fi'l Kadhib* (p. 66) (sur le mensonge), *al Ghība* (p. 73) (la calomnie) et *fi'l Djulūs ila 'l Qāṣṣ* [3] (p. 75) (sur les séances auprès du conteur). Le livre du silence se termine sur ce paragraphe à la page 77 de la même façon que le livre des généalogies par l'indication du nom des auditeurs, le lieu de l'audition : Esné et la date : rabīʿ Ier de l'année 276 (juillet-août 889).

A la page suivante, précédée du titre du *Kitāb al Khātim* (livre du sceau), commence la prière de ʿAbd-Allah ibn ʿAbbās qui paraît ne pas avoir de lien avec ce qui précède. Cette prière a pour sujet le ramaḍān et débute ainsi : هذا شهر رمضان وهذا شهر الصيام وهذا شهر القيام وهذا شهر التوبة وهذا شهر الرحمة..... « c'est le mois de ramaḍān, et c'est le mois du jeûne, et c'est le mois des veilles passées en prières, et c'est le mois du repentir, et c'est le mois de la miséricorde..... ».

Cette prière, rédigée tout entière en prose rimée ou *sadjaʿ*, est suivie de traditions se rapportant à la bataille de Ḥunain (p. 81-82). Le texte de ces traditions s'apparente étroitement à celles relatées par Ṭabarī et Ibn Saʿd [4].

Le *Kitāb al Khātim* (p. 84) (livre du sceau) suit immédiatement la prière

(1) Cette école malékite d'Esné ne paraît pas être connue; nous en avons cherché en vain des traces.

(2) Sous le règne de Khumārawaih ibn Ṭūlūn en Égypte.

(3) Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, sub *Kiṣṣa*.

(4) Ṭabarī, *Tafsīr*, sour. IX, v. 25-26; Ibn Saʿd, *Biographien*, I, 2, p. 108-113.

d'Ibn ʿAbbās et les traditions concernant la bataille de Ḥunain sans titre. La *basmala* indique seulement au lecteur qu'il est au début d'un livre. En appendice, les paragraphes : *fī Rabṭ al Asnān bil dhahab*[1] (p. 88) (sur le fait de lier les dents avec de l'or), *fi'l Ṭair wal ʿAdwa wal Hām*[2] *wal Ṣafar*[3] *wal Ghūl*[4] (p. 90) (sur l'ornithomancie, la contagion, la chouette, Ṣafar, et les ogresses), *fi'l Tamā'im*[5] *wal Tiwāl*[6] *wal Nafs* (p. 98) (sur les amulettes, les sortilèges des femmes pour s'attacher leurs maris, et le mauvais œil) et enfin *fi'l Ruqya* (p. 103-106) (sur les incantations) paraissent ne pas avoir de lien avec le livre du sceau.

[1] Cette coutume paraît avoir été fréquente chez les Arabes musulmans : Ibn Qutaiba (*Kitāb al Maʿārif*, édition du Caire, p. 79) nous dit, au chapitre concernant les enfants de Ṭalḥa, que Mūsā ibn Ṭalḥa (c'est le même personnage qui est mentionné dans le texte d'Ibn Wahb) qui mourut à Kufa en 104, consolida ses dents avec de l'or et se teignit en noir (يشد اسنانه بالذهب ويخضب بالسواد). La revue *al Zahra* (numéro du 15 ṣafar 1344, p. 99), citant Suyūṭī (*Ṭabaqāt al Lughawīn wal Naḥā*, le Caire, 1326, p. 393), rapporte que Maʿādh ibn Muslim al Barrā' (mort en 187) consolida ses dents avec de l'or tant qu'il vécut. De même Dhahabī (*Mīzān al Iʿtidāl fī naqd al ridjāl*, p. 5), cité par Lammens (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph à Beyrouth*, IX, fᵒ 3, p. 398), raconte qu'à la bataille d'Uḥud, ʿAbd-Allah ibn ʿAbd-Allah ibn Ubaiy perdit une canine et que le Prophète lui ordonna de la remplacer par une canine en or.

Ces traditions sont à rapprocher de celle, plus fréquemment citée par les auteurs et qui se trouve dans le manuscrit d'Ibn Wahb (p. 88, l. 8), selon laquelle le Prophète fit remplacer le nez d'argent de ʿArfadja ibn Saʿd, qui dégageait une odeur nauséabonde, par un nez d'or. Ce personnage aurait perdu son nez à la journée d'al Kilāb (cf. AL NASĀ'Ī, *Kitāb al Zīna, Bāb ittikhādh al 'anf min al dhahab; Taysīr al Uṣūl*, II, p. 77).

Dhahabī, cité par Lammens (cf. *supra*), estime que la tradition concernant le remplacement des canines est fausse, car elle contredit celles qui interdisent le port d'ornements d'or et de soie pour les hommes musulmans. Ces traditions sont d'ailleurs très nombreuses (cf. WENSINCK, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, sub *Gold*, p. 88).

J'ai l'impression que l'opinion de Dhahabī méconnaît la distinction entre le port utilitaire d'objets d'or, comme les dents ou le nez, et la parure d'ornements uniquement somptuaires. Le Prophète paraît admettre l'usage d'objets d'or dans le premier cas et l'interdire dans le second.

[2] Les Arabes païens pensaient que les âmes des morts non vengés réapparaissaient sous forme de chouette. Cf. IBN AL ATHĪR, *Nihāyat fī gharīb al Ḥadīth*, IV, p. 258; HOUDAS et MARÇAIS, *Traditions islamiques*, IV, p. 83; MASʿŪDĪ, *Prairies d'or*, III, p. 310.

[3] Ce mot s'explique de deux manières : c'est soit un ver qui ronge les côtes et les entrailles de l'homme quand elles sont vides, soit l'habitude qu'avaient certains Arabes avant l'Islam de remplacer comme mois sacré muḥarram par ṣafar. Cf. IBN AL ATHĪR, *ibid.*, II, p. 266; HOUDAS et MARÇAIS, *ibid.*, IV, p. 83, n. 4.

[4] Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, sub *Ghūl*.

[5] Ce sont les amulettes que l'on suspend au cou. Cf. DOUTTÉ, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, p. 147 et suiv.; *Encyclopédie de l'Islam*, sub *Djadwal* et *Ḥamā'il*.

[6] IBN AL ATHĪR, *Nihāyat fi gharīb al Ḥadīth*, I, p. 121.

Ici s'arrêtent les pages à peu près complètes de ce manuscrit du *Djāmiʿ fi'l Ḥadīth*. Peut-être pourrons-nous, dans la suite, utiliser quelques-uns des nombreux fragments qui suivent ces pages!

La lecture du texte nous a permis de relever près de deux mille noms de traditionnistes; nous avons retrouvé plusieurs centaines de traditions tant dans les *Kutub al Sitta* que dans les recueils plus rares, cités dans le *Djāmiʿ al Ṣaghīr* d'al Suyūṭī, une dans Kindī, quelques-unes dans les *Ṭabaqāt* d'Ibn Saʿd et dans le *Futūḥ Miṣr* d'Ibn ʿAbd al Ḥakam (éd. Torrey). Un fait qui mérite d'être signalé est que le *Muwaṭṭā* de Mālik ibn Anas ne contient qu'un fort petit nombre des ḥadīth rapportés par Ibn Wahb.

En résumé, si le *Djāmiʿ*, qui constitue le texte de tradition le plus ancien que nous possédions, n'apporte que peu de faits nouveaux au point de vue du ḥadīth lui-même, il n'en est pas moins intéressant à plusieurs points de vue.

Et d'abord la paléographie et la grammaire de cette époque nous apparaissent plus clairement dans un texte de près de 2000 lignes que dans les fragments, même nombreux : ostraca[1], papyrus, peaux de gazelle[2], omoplates de chameaux[3] et épigraphes le plus souvent funéraires, qui constituaient jusqu'à présent notre seul matériel pour cette époque.

D'autre part, l'école malékite qui en Occident, Tunisie, Algérie, Maroc et Andalousie avait brillé d'un si vif éclat après l'imām de Médine, ne nous avait jusqu'à présent révélé aucun texte, outre le *Muwaṭṭā*, émanant des successeurs immédiats de l'imām en Orient.

C'est une aubaine inespérée d'avoir retrouvé une œuvre de celui que son maître appelait «le mufti» et ses contemporains «le divan de la science»[4].

[1] Cf. KARABACEK, *Mitteilungen aus der Sammlung der Papyr. Erzherzog Rainer*, V, p. 63 et suiv.; WIEDEMANN, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, XIII, p. 279.

[2] Deux peaux de gazelle sur lesquelles sont écrits des contrats de vente d'immeubles ont été trouvées à Edfou en même temps que le *Djāmiʿ* d'Ibn Wahb; M. Ch. Kuentz doit très prochainement les publier. Cf. *Fouilles de l'Institut français d'Archéologie orientale, Tell Edfou*, I, 4.

[3] GROHMANN, *op. cit.*, I, p. 63.

[4] IBN KHALLIKĀN, *op. cit.*, p. 16; QĀḌĪ ʿIYYĀḌ, *op. cit.*, fᵒ 87.

VOYAGEURS MUSULMANS EN EUROPE
AUX XIXE ET XXE SIÈCLES.
NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

PAR HENRI PÉRÈS

CHARGÉ DE COURS À LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ D'ALGER.

Les Musulmans, à quelque race qu'ils aient appartenu, ont toujours été de grands voyageurs; il suffit, pour s'en rendre compte, de parcourir le livre récent de M. R. Blachère sur les *Principaux géographes arabes du moyen âge*[1]. Mais on peut remarquer que ceux d'entre eux qui sont sortis du domaine propre de l'Islâm pour visiter des pays étrangers ont été peu nombreux; un Masʿūdī, un Ibn Baṭṭūṭa, avec leurs curiosités d'explorateurs, sont une exception dans l'histoire de la civilisation musulmane. Sans doute l'immensité des territoires où régnait le monothéisme musulman, par les facilités qu'elle offrait de satisfaire le goût des pérégrinations sans s'exiler, est-elle pour quelque chose dans cette indifférence pour l'étranger.

Le moyen âge, avec ses déchirements politiques, ses grandes invasions, et les réactions du monde chrétien, oblige le Musulman à se terrer en quelque sorte chez lui. Le dogme, en se cantonnant dans l'étude de questions secondaires, vient augmenter cet éloignement pour tout ce qui n'est pas musulman; les règles qu'il édicte recommandent instamment d'avoir le moins possible de contact avec l'infidèle; n'est-ce pas en pays étranger que le Musulman éprouve la plus grande gêne dans l'accomplissement des devoirs fondamentaux de sa religion, comme la prière et le jeûne? et ne risque-t-il pas, en les négligeant, par pudeur plus que par indifférence, d'encourir le châtiment divin après sa mort? Le mysticisme de son côté, dans ses formes diverses, en proclamant que la vie intérieure seule compte et qu'il est inutile d'aller chercher bien loin ce qu'on porte en soi, aide à consommer la rupture avec le monde extérieur.

[1] Ce livre a paru dans la *Bibliotheca arabica*, collection de l'*Institut d'études orientales* d'Alger, publiée par la Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, t. VII, Beyrouth-Paris, 1932 (textes annotés avec une esquisse du développement de la géographie littéraire chez les Arabes).

Cette ignorance des pays non-musulmans, et de l'Europe en particulier, se prolonge bien après le moyen âge. Pendant les xvi[e], xvii[e] et xviii[e] siècles, l'isolement de l'Orient et de l'Afrique du Nord est à peu près complet et c'est certainement dans cet isolement qu'il faut chercher une des causes principales de la stagnation du monde musulman pendant toute cette longue période.

Mais au début du xix[e] siècle, l'Égypte, à la suite de l'expédition de Bonaparte, secoue sa torpeur et manifeste la volonté de renouer avec l'Europe. C'est qu'un homme de génie vient de prendre en mains ses destinées : Muḥammad ʿAlī comprend l'importance de la science pour donner à son pays l'essor qui lui permettra de prendre une place honorable dans le monde. Il appelle autour de lui des savants européens, la plupart français, puis décide, sur la suggestion de Jomard, d'envoyer en Europe une élite de jeunes gens pour puiser sur place la science qui manque au pays des Pharaons. La mission scientifique (*al-baʿṯat al-ʿilmiyya*) qui se rend à Paris en 1826, par le nombre et la qualité des membres qui la composent, ouvre à proprement parler l'ère des voyages qui vont mettre l'Égypte, et à sa suite tout l'Orient musulman, en relations suivies et désormais ininterrompues avec l'Europe, foyer moderne des sciences et des arts.

Une des conséquences les plus remarquables de cette mission sera la réouverture de l'*Institut d'Égypte* qui, après plus d'un demi-siècle de somnolence, reprendra toute son activité; les œuvres admirables qu'il publiera témoigneront du désir qu'a la France de collaborer à la renaissance (*nahḍa*) de l'Orient musulman, et les savants que nous honorons dans ces *Mélanges*, par leurs travaux où se marquent les qualités les plus belles de notre race, peuvent à juste titre revendiquer la gloire d'y avoir contribué pour une très large part.

Ainsi donc, après trois siècles de repli sur soi-même, l'Islâm reprend contact avec le monde extérieur et semble impatient de regagner en quelques lustres tout le temps perdu. Intermittents et espacés d'abord, les voyages ne se multiplieront qu'à la fin du xix[e] siècle. C'est qu'il faut lutter contre le préjugé religieux qui ne voit pas d'un bon œil ces «effendis» se mêler aux infidèles; l'«européanisation» (*tafarnuǧ*) des Orientaux, dans le costume comme dans les manières, est sévèrement jugée par le milieu resté fidèle aux traditions et est considérée comme une déchéance impardonnable. On ne doit donc pas être surpris de trouver dans presque toutes les relations de voyages du xix[e] siècle une préface, quelquefois très longue, où l'auteur essaie de justifier, le plus souvent à l'aide d'arguments puisés dans les sources du droit musulman, la «licité» des missions et des voyages en Europe.

Le xx[e] siècle a cause gagnée : le Musulman voyage et écrit ses impressions sans plus tenir compte des réactions religieuses de ses compatriotes. Ses *riḥlas* sont lues par un public plus large qui y cherche et la «sensation du voyage» et des renseignements impartiaux sur la vie matérielle, morale et intellectuelle des pays qu'il n'a pas encore eu le bonheur de visiter lui-même.

Il n'est pas sans intérêt de noter qu'au cours du xix[e] siècle, le voyage n'est entrepris, en général, que dans des buts scientifiques : missions scolaires dans les grandes villes universitaires, délégations à des congrès internationaux d'orientalistes, visites à de grandes expositions, investigations dans les bibliothèques où sont conservés des manuscrits arabes; quelquefois, il est justifié par la nécessité de soigner une maladie réfractaire aux procédés en honneur chez les Orientaux.

Ce n'est qu'au xx[e] siècle que le voyage pour le seul plaisir de voyager, de se dépayser, s'implante dans les mœurs musulmanes et c'est seulement alors que l'Orient, par ses impressions ou ses souvenirs de voyage, fait son entrée réelle dans le mouvement littéraire mondial; s'il y exprime des idées ou des états d'âme qui se ressentent par quelque côté de l'influence des écrivains de l'école romantique ou symboliste, il y marque néanmoins son attitude et ses réactions devant la civilisation occidentale avec une sincérité dont on ne saurait nier la résonance toute particulière.

Les Musulmans ont-ils eu une prédilection pour certains pays européens à l'exclusion d'autres? On ne le croit pas : toutes les nations ont attiré la curiosité des voyageurs, mais on ne saurait manquer d'observer que la France a exercé, au xix[e] siècle sans doute plus qu'au xx[e], une attraction incontestable qu'elle devait, à son insu peut-être, au rayonnement des idées nées de la Révolution de 1789, au prestige de Napoléon et, ce qui est plus sûr, à la fascination de sa «Ville-Lumière».

L'Espagne aussi, pour des raisons historico-sentimentales que l'on comprend aisément, a sollicité l'attention des Orientaux et des Maġribins[1]. L'Italie, la remarque mérite d'être faite, n'est visitée par les Musulmans d'Orient que parce qu'elle se trouve sur le parcours de la «Malle des Indes»; Marseille en supplantant Brindisi détournera de ce pays la plupart des voyageurs au profit de la France, de l'Espagne et de l'Angleterre.

Telles sont les observations essentielles que l'on peut être amené à faire en lisant les relations de voyages des Musulmans en Europe dans le cours des xix[e]

[1] C'est ce que nous mettons en lumière dans une étude actuellement sous presse.

et xxe siècles. La bibliographie que nous donnons ci-après ne prétend pas être complète; elle n'a d'autre intention que d'amorcer des travaux dans le genre de ceux de Fouché-Delbosc, de Farinelli et de J. J. A. Bertrand sur l'Espagne, de J. M. Carré et Mlle M. Lichtenberger sur l'Égypte, ou d'H. Bordeaux sur le Levant.

Alger, le 15 octobre 1934.

1826-1833. — Rifā'a Bey aṭ-Ṭahṭāwī († 1290 = 1873), *Taḫlīṣ al-ibrīz ilā talḫīṣ Barīz*, 1re éd., Būlāḳ, 1250 [= 1834]; 2e éd., Būlāḳ, 1265 [= 1849]; 3e éd., le Caire, 1323 = 1905.
Extraits en arabe dans Aḥmad aṣ-Ṣāwī Muḥammad, *Bārīs*, Le Caire, 1932, p. 15-18, 18-23, 85-86, 179-183, 239-241. Extraits traduits en français par Caussin de Perceval, *Relation d'un voyage en France par le Cheikh Réfaa*, in *Journal asiatique*, 2e série, t. XI (1833), p. 222-251 et par Carra de Vaux, dans *Penseurs de l'Islam*, Paris, 1926, t. V, p. 237-244.
Court arrêt à Marseille; séjour à Paris.

1834-1856. — Aḥmad Fāris aš-Šidyāḳ († 1305 = 1887) :
1° *As-Sāḳ 'alā as-sāḳ fīmā huwa al-Faryāḳ aw ayyām wa-šuhūr wa-a'wām fī 'aǧam al-'Arab wa'l-A'ǧām*, 1re éd., Paris, 1855; 2e éd., le Caire, 1919, avec le sous-titre français : *La vie et les aventures de Fariac. — Relation de ses voyages avec ses observations critiques sur les Arabes et sur les autres peuples*, par Faris El-Chidiac, 2 tomes en 1 volume, 112 et 439 pages; 3e éd., le Caire, 1920, 2 tomes;
2° *Al-Wāsiṭa fī ma'rifat aḥwāl Māliṭa*, suivi de *Kašf al-muḫabbā 'an funūn Ūrubbā*, le premier ouvrage fut achevé en 1279 = 1862; l'ensemble fut imprimé pour la première fois à Tunis, 1282 [= 1866]; 2e éd., Constantinople, 1299 [= 1881/2].
Le n° 1 est une relation humoristique des voyages d'aš-Šidyāḳ, reprise, sur le ton sérieux, dans le n° 2.
Malte, Paris, Londres et autres villes ou bourgades d'Angleterre.

1840-1861. — Muḥammad 'Iyāḍ aṭ-Ṭanṭāwī († 1861), *Tuḥfat al-aḏkiyā bi-aḫbār bilād Rūsiyā*, ms. autographe, daté de 1266 = 1850, à Constantinople.
Saint-Pétersbourg. Cf. I. Kratschkovsky, *al-Ṭanṭāwī*, in *Encycl. Isl.*, IV, 688-689.

1852. — Sulaimān ibn Siyām (Sliman Ben Siam), *Kitāb ar-riḥla ilā bilād Firansā; Relation du voyage en France de Si Sliman-Ben-Siam*, texte arabe et traduction française, Alger, 1852, ٢٨ et 22 pages.

1854-1890. — Ḫair ad-Dīn at-Tūnisī (Khérédine) († 1308 = 1890) :
1° *Aḳwam al-masālik fī ma'rifat aḥwāl al-mamālik*, Tunis, 1284 [= 1867/8], 467 et 50 pages.
La préface, p. 1-89, a été traduite en français, sous la direction de l'auteur, avec le titre de : *Réformes nécessaires aux États musulmans, essai formant la première partie de l'ouvrage politique et statistique intitulé : La plus sûre direction pour connaître l'état des nations*, Paris, 1868, 79 pages. Quelques passages, omis intentionnellement, ont été résumés dans le cours de la traduction.

2° *A mes enfants. Mémoires de ma vie privée et politique*, en cours de publication, par les soins de M. S. Mzali et J. Pignon, dans la *Revue tunisienne*, Nouvelle série, n° 18, 2e trimestre, 1934, p. 177-226; n°s 19-20, 3e et 4e trimestres, 1934, p. 347-396.
Voyages à Paris — séjour à Constantinople.

1860-1887. — Aḥmad Fāris aš-Šidyāḳ († 1305 = 1887), *Al-maḳāmat al-baḫšīšiyya : Sa Majesté Bakchiche*, texte arabe et traduction française par Arnaud, Alger, 1893, 46 pages.
Constantinople.

1865. — Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Sa'īd as-Salāwī, en compagnie d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm aš-Šarḳī, récit de leur ambassade auprès de Napoléon III, in an-Nāṣirī as-Salāwī, *Kitāb al-istiḳṣā li-aḫbār duwal al-Maġrib al-aḳṣā*, le Caire, 1312 [= 1894], t. IV, p. 229 (sous l'année 1282 [= 1865]), traduction française par Fumey, in *Archives marocaines*, t. X (1907), p. 260-263.

1867. — Sulaimān al-Ḥarā'irī († 1287 = 1870), *'Arḍ al-badā'i' al-'āmm*, Paris, 1867, 6 pages.
Exposition universelle de Paris en 1867.

1867 (?). — Fransīs Marrāš al-Ḥalabī († 1873), *Riḥla ilā Barīs*, le Caire, 1867, 72 pages. Extraits in Ḳusṭākī al-Ḥimṣī, *Udabā' Ḥalab ḏawū al-āṯār fī al-ḳarn at-tāsi' 'ašar*, Alep, 1925, p. 21-24.

1875 [1]. — *Nahla Ṣāliḥ, *Al-kanz al-muḫabbā li's-siyāḥa fī Ūrubbā*, le Caire, lith., 1876.
Italie, France, Suisse, Angleterre, Belgique, Allemagne, Autriche-Hongrie, Turquie, Grèce.

1875-1888. — Muḥammad Bairam at-Tūnisī (Bairam V) († 1307 = 1889), *Ṣafwat al-i'tibār bi-mustawda' al-amṣār wa'l-aḳṭār*, le Caire, 1300-1311 [= 1882-1893], 5 tomes en 1 volume.
Paris, Londres, Constantinople, Livourne, Genève, Vienne, Bucarest, Constantinople, Florence, Paris, Londres, Paris, Berlin, Vienne.

1878-1912. — Abū Naẓẓāra (James Sanua) († 1912) :
1° *Maḥāmid al-Faransīs wa-waṣf Bārīs*, Paris, 1890, 46 pages;
2° *Riḥlat Abī Naẓẓāra* [à Constantinople, en 1308 = 1891], sl., 1309 [= 1892], lith., texte arabe et traduction française, ٣٦ et 24 pages;
3° *Kitāb al-kawākib as-sayyāra fī turǧamat ḥāl aš-šaiḫ Abū (sic) Naẓẓāra*, le Caire, 1896.
Paris, Constantinople, Londres, Bruxelles, Amsterdam, Suisse.

1878. — Aḥmad al-Ḳāḍī (Si Ahmad Ould Kadi), *Ar-Riḥlat al-ḳādiya (sic) fī madḥ Firansā wa-tabṣīr ahl al-bādiya. Impressions de voyage à Paris*, Alger, 1878, texte arabe lith., 46 pages; traduction française, IV + 46 pages.

1883-1885. — Ǧamāl ad-Dīn al-Afġānī et Muḥammad 'Abduh.
V. *infra sub anno* 1902.

1885. — Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad al-Kardūdī, *At-Tuḥfat as-saniyya li'l-ḥaḍrat aš-šarīfat al-ḥasaniyya bi'l-mamlakat al-Iṣbanyūliyya*, ms. de la Bibliothèque générale du Protectorat à Rabat, n° D 1282.
Ambassade en Espagne.

[1] Nous marquons d'un astérisque les voyageurs que nous supposons être des *non-musulmans;* dans le doute, nous n'avons pas cru devoir les omettre dans ces *Notes bibliographiques*.

1886-1889. — Ḥamza Fatḥ Allāh († 1336 = 1918), *Al-mawāhib al-fatḥiyya fī ʿulūm al-luġa al-ʿarabiyya,* le Caire, 1312, 1326 = 1894-1908, 2 volumes, t. I, p. 186, 191.

En 1886 : à Vienne (au VIIe Congrès intern. des orientalistes) et à Paris. — En 1889 : à Stockholm (au VIIIe Congrès intern. des orientalistes).

1887-1889. — Ḥasan Tawfīḳ ibn ʿAbd ar-Raḥmān al-ʿAdl (vers 1322 = 1904) :

1° *Ar-riḥlat al-birlīniyya,* le Caire, 1305-1307 [= 1887-1889], lithog. en plusieurs fascicules;

2° *Rasāʾil al-bušrā fī as-siyāḥa bi-Almāniyā wa-Suwīsarā sanat* ١٨٨٩, terminé à Berlin en 1307 = 1890, Būlāḳ [1308 =] 1891, 55 pages et 1 carte.

Allemagne et Suisse.

1887-1889. — Ibn at-Talāmīd at-Turkuzī aš-Šinḳīṭī († 1323 = 1906) :

1° *Al-ḥamāsat as-saniyya al-kāmilat al-maziyya fī ar-riḥlat al-ʿilmiyya aš-Šinḳīṭiyya at-turkuziyya,* le Caire, 1319 [= 1901];

2° *Asmāʾ ašhar al-kutub al-ʿarabiyya al-mawǧūda bi-ḫazāʾin makātib dawlat Iṣbāniyā,* ms.

En Espagne, en 1305 = 1887; à Stockholm, en 1306 = 1889.

1887. — ʿAlī al-Wardānī at-Tūnisī, *Ar-riḥlat al-Andalusiyya,* publié en articles séparés dans l'hebdomadaire tunisien *Al-Ḥāḍira,* nos 3-6, 8-9, 11, 26-28, 30, 33-34, 37, 40-43, 53, 61-62, 76, 90-91, 94, 98, 100, 103.

Turquie, Espagne, France.

1887-1891. — Aḥmad Šawḳī († 1932) :

1° *Aš-Šawḳiyyāt,* t. I, de 1888 à 1898. Préface de la 1re édition, le Caire, 1898, p. 19-22; de la seconde édition, 1329 = 1911, p. 19-22;

2° *Karmat Ibn Hāniʾ,* le Caire, 1923, p. 9-13.

1887-1889 : Montpellier, Alger;

1889-1891 : Paris, Londres.

1888-1890. — Muḥammad Šarīf Salīm, *Riḥla* [*ilā Ūrūbā*], le Caire, 1306-1307 [= 1888-1890], publié en 6 fascicules.

1889. — Maḥmūd ʿUmar al-Bağūrī, *Ad-durar al-bahiyya fī ar-riḥlat al-ūrūbāwiyya,* le Caire, 1309 = 1891, 96 pages.

Stockholm (VIIIe Congrès intern. des orientalistes).

1889-1890. — Dīmitrī Ḫallāṭ, *Sifr as-safar ilā maʿraḍ al-ḥaḍar,* le Caire, 1891, 282 pages.

Italie, Suisse, Paris (Exposition universelle de 1889), Londres, Paris.

1889. — Muḥammad as-Sanūsī, *Al-Istiṭlaʿāt al-bāriziyya,* Tunis, 1310 [= 1892], 279 pages.

Paris, Exposition universelle de 1889.

1889. — Muḥammad Amīn Fikrī († 1317 = 1899), *Iršād al-alibbā ilā maḥāsin Ūrubbā,* le Caire, 1892, 823 pages.

Amīn Fikrī raconte le voyage de son père ʿAbd Allāh Pacha Fikrī († 1307 = 1890) qu'il accompagna lui-même au VIIIe Congrès intern. des orientalistes à Stockholm : Italie, Suisse, Paris (Exposition universelle de 1889), Angleterre, Hollande, Allemagne, Danemark, Suède et Norvège, Danemark, Berlin, Autriche-Hongrie, Trieste.

1891-1893, 1904-1905. — Muṣṭafā Kāmil († 1908), *Lettres égyptiennes-françaises,* le Caire, 1909 (texte arabe et traduction française en regard).

Toulouse (1891-1893), Paris, Angleterre, Allemagne.

1892 (?). — *Ḫalīl Sarkīs, *Riḥlat mudīr al-Lisān* (*Ḫalīl Sarkīs*) *ilā al-Astānah wa-Ūrūbā wa-Amrīkā,* le Caire, 1893, 141 pages.

1892-1893. — Aḥmad Zakī Pacha, *As-Safar ilā al-muʾtamar,* 1re éd., Būlāḳ, 1311 = 1893, 400 pages; 2e éd., Būlāḳ, 1311 = 1894, 520 pages.

Voyage en Europe à l'occasion du IXe Congrès intern. des orientalistes à Londres : Brindisi et l'Italie, Tunnel du Mont Cenis et Paris, Londres et l'Angleterre, Douvres, Amiens, Paris, Espagne et Portugal, Barcelone, Marseille, Nice, Rome, Brindisi.

1894-1895. — Aḥmad Šawḳī († 1932), *Aʿmālī fī al-muʾtamar,* Būlāḳ, 1895, 69 pages.

Voyage à l'occasion du Xe Congrès intern. des orientalistes à Genève en 1894; puis visite de Bruxelles et Anvers.

1895 (?). — Muḥammad ibn al-Ḫūǧa, *Ar-Riḥlat an-Nāṣiriyya,* Tunis, 1313 [= 1895], 240 pages.

Voyage du Bey de Tunis, an-Nāṣir (Naceur), en France.

1896 (?). — Ibrāhīm al-Muwailiḥī († 1323 = 1906), *Mā hunālika,* le Caire, 1896.

Constantinople : la cour du Sultan Abdul-Ḥamīd.

1900. — ʿAlī Pacha Abū al-Futūḥ, *Siyāḥat Miṣrī fī Ūrubbā sanat 19..,* le Caire, 1318 = 1900, 88 pages.

Paris, Vichy, Italie.

1900. — Aḥmad Zakī Pacha, *Ad-Dunyā fī Bārīz. L'Univers à Paris,* le Caire, 1900.

Paris, Exposition universelle de 1900.

1900. — Muḥammad al-Muwailiḥī, *Ḥadīṯ ʿĪsā ibn Hišām,* 4e édition, le Caire, sd. [1927], 465 pages. — p. 375-462; *ar-Riḥlat aṯ-ṯāniya* (les trois premières éditions : 1907, 1912, 1923, ne donnent pas cette *Riḥla*).

Voyage imaginaire des deux héros du livre, ʿĪsā ibn Hišām et le Pacha, à Paris, à l'Exposition universelle de 1900.

1900. — Nasīm Ḫallāṭ, *Siyāḥa fī ġarbī Ūrūbā,* le Caire, 1901.

Marseille, Paris, Londres, Paris, Lucerne, Milan, Florence, Rome, Naples, Pompéi et Herculanum, Athènes, Constantinople, Rhodes, Chypre.

1900 (?). — Muḥammad Labīb al-Batanūnī, *Riḥlat aṣ-Ṣaif ilā Ūrūbā,* le Caire, 1901, 262 pages.

Autriche, Allemagne, Belgique, Russie.

1901-1904. — Muḥammad Bey Farīd († 1919) : *Riḥla.*

1re édition, avec le titre : *Min Miṣr ilā Miṣr Riḥlat sanat* ١٩٠١ *bi-bilād al-Andalus* (*Isbāniyā*) *wa-Marrākiš wa'l Ġazāʾir,* le Caire, 1901, 84 pages.

Marseille, Barcelone et l'Espagne, Tanger, Oran, Tlemcen, Alger, Paris, Vichy.

2e édition, Alexandrie, 1904 (?), 296 pages. Comprend, en plus du Voyage de 1901, celui de 1902 : en Italie, Tunisie, Algérie, Tripolitaine et Malte; de 1903 : à Trieste; et de 1904 : en Norvège.

1901. — Salīm Ḳubbaʿīn, *Siyāḥa fī Rūsiyā,* le Caire, sd. Russie.

1901. — Al-Faḳḳūn Muḥammad ibn Ḥasan ibn Saiḥ (Lefgoun Mohammed ben Hassen ben Cheikh) :

Voyage des chefs arabes en France à l'occasion de la Revue de Bétheny (*1901*), texte arabe et traduction française par E. Gourliau, Alger, 1902, 28 pages.

1902. — Muḥammad ʿAbduh († 1325 = 1905), *Riḥla ilā Ūrubbā wa-Ġazīrat Ṣiḳilliyya wa-Tūnis wa'l-Ġazāʾir sanat* ١٣٢١ = ١٩٠٢.

Seules les notes sur le voyage en Sicile ont été publiées par Muhammad Rašīd Riḍā, dans *Ta'rīḫ al-ustāḏ al-imām aš-Šaiḫ Muḥammad ʿAbduh*, t. II, le Caire, 1344 [= 1925/6], p. 473-504.

Muḥammad ʿAbduh avait auparavant séjourné à Paris (en 1884-1885) et y avait fondé avec Ǧamāl ad-Dīn al-Afġānī la revue *Al-ʿUrwa al-wuṯḳa* qui fit paraître, de mars à octobre 1884, dix-huit numéros (réunis en un volume au Caire, en 1346 = 1927, 520 pages).

1902 (?). — *J. E. Sarkīs, *Anfas al-āṯār fī ašhar al-amṣār*, Beyrouth, 1903.
Constantinople, Smyrne, le Pirée, Naples, Rome.

1904, 1906, 1910. — Naǧīb Ḥusain al-Ǧundī, *Manẓar Ūrūbā al-ʿaǧīb wa-mulaḫḫaṣ Riḥlat Naǧīb*, le Caire, 1329 = 1911, 338 + 4 pages.
1er voyage : le Caire, le Pirée, Smyrne, Mytilène, les Dardanelles, Constantinople.
2e voyage : Constantinople.
3e voyage : Italie, Suisse, France, Belgique (Exposition de Bruxelles).

1906. — ʿAṭā Pacha Ḥusnī, *An-Nahḍat aš-Šarḳiyya*, le Caire, 1324 = 1906, 280 pages (articles réunis par ʿAbd al-Masīḥ Anṭākī).
Constantinople.

1906. — Muḥammad Ḥāfiẓ, *Fitra min az-zamān fī as-siyāḥa bi-bilād al-Yūnān*, le Caire, 1906, 147 pages. Grèce.

1906 (?). — Muḥammad Tawfīḳ al-Bakrī, *Ṣahāriǧ al-luʾluʾ*, 1re éd., le Caire, 1907; 2e éd., le Caire, sd. [1927].
Constantinople, Vienne, Paris.

1907. — Amīr Muḥammad ʿAlī Pacha (frère de ʿAbbās Ḥilmī II) : *Riḥlat aṣ-Ṣaif ilā al-Busnak wa'l-Harsik*, le Caire, 1907.
Bosnie et Herzégovine.

1908-1909. — Muḥammad Kurd ʿAlī, *Kitāb ġarāʾib al-ġarb*, 1re édition, Damas, 1328 = 1910 (reproduit in *Ġarāʾib al-Ġarb*, 2e édition, le Caire, 1341 = 1923, t. I, p. 4-171).
Paris.

1911-1914. — Muḥammad Taimūr († 1921) :
1° *Kitāb Wamīḍ ar-rūḥ*, le Caire, sd. [1339 = 1921] :
Livre VI : *Muḏakkirāt Bārīs*.
Extraits in Aḥmad aṣ-Ṣāwī Muḥammad, *Bārīs*, p. 51-53, 76-78.
2° *Mā tarāhu al-ʿuyūn*, le Caire, 2e éd., 1345 = 1927. Préface de son frère Maḥmūd Taimūr, p. 8-13; *Hunā wa-hunāk*, p. 138-140 (souvenir de Lyon, écrit en octobre 1918).
Lyon, Paris.

1912. — Naǧīb Bey Kaḥīl, *Riḥla ilā maʿāhid al-ʿumyān fī Ūrūbā*, le Caire, 1912, 84 pages.

1912. — Muḥammad Ḥaḳḳī al-ʿAwāmirī, *Ar-Riḥlat al-istanbūliyya*, Alexandrie, 1330 [= 1912], 100 pages en *zaǧal*.
Constantinople.

1912. — *Ǧirǧī Zaidān († 1914), *Ar-Riḥla ilā Ūrubbā sanat* ١٩١٢, le Caire, 1923.
France, p. 1-94; Angleterre, p. 95-149; Suisse, p. 150-152.

1912 (?). — ʿAbd al-Maǧīd Kāmil, *Fī bilād an-nās aw riḥlat aš-šitāʾ wa'ṣ-ṣaif*, Beyrouth, 1331 [= 1913].
Italie, Suisse, France, Algérie, Tunisie, Tripolitaine.

1913 (?). — *Naǧīb al-Bustānī († 1919), *Ḏikrā wa-mušāhadāt fī al-Astānah*, le Caire, 1914.
Constantinople.

1913. — Muḥammad al-Muḳdād al-Wirtatānī, *Al-Burnus fī Bārīz wa-hiya Riḥla min al-Ḳairawān ilā Firansā wa-Suwīsarā ʿām* ١٣٣١ = *1913*, Tunis, 1332 = 1914.
Marseille, Grenoble, Aix-les-Bains, Genève, Vevey, Montreux, Bellegarde, Chambéry, Lyon, Paris, Issoudun, Vichy, Limoges, Toulouse, Montpellier, Nîmes, Arles, Marseille, Tunis.

1913-1914. — Muḥammad Kurd ʿAlī, *Ġarāʾib al-Ġarb*, 2e édition, le Caire, 1341 = 1923, t. I, p. 172-338.
Italie, Suisse, France, Autriche-Hongrie, Constantinople, Pirée, Athènes.

1915. — Muḥammad Rušād Bey, *Siyāḥa fī Rūsiyā*, le Caire, 1333 = 1915.

1915-1919. — Aḥmad Šawḳī († 1932), *Ar-Riḥla ilā al-Andalus*, in *aš-Šawḳiyyāt*, 3e éd., le Caire, 1929, t. II, p. 52-61 : Poème en *Sīn* de 110 vers.
Barcelone, Cordoue, Séville, Grenade.

1917. — Amīn ar-Raiḥānī, *Nūr al-Andalus*, in *ar-Raiḥāniyyāt*, t. III, 1re éd., Beyrouth, 1923-1924, p. 3-25.
Paris, Barcelone, Barcelone-Cadix (par mer), Séville.

1921. — Faraǧ Sulaimān Fuʾād, *Ḏikrā šuhadāʾ al-ʿilm wa'l-ġurba*, le Caire, 1921, 191 pages.
A la mémoire des étudiants égyptiens qui, se rendant en Allemagne, furent victimes d'un accident de chemin de fer en Italie.

1921. — Muḥammad Rašīd Riḍā, *Ar-Riḥla al-ūrubbiyya*, dans *al-Manār*, t. XXIII, 1340 [= 1921], fascicules 4 à 9.
Suisse.

1921-1922. — Muḥammad Kurd ʿAlī, *Ġarāʾib al-Ġarb*, 2e édition, le Caire, 1341 = 1923, t. II, 298 pages.
France, Belgique, Hollande, Angleterre, Espagne (p. 110-231), Portugal, Allemagne, Italie.

1922. — Muḥammad Kurd ʿAlī, *Ġābir al-Andalus wa-ḥāḍiruhā*, publié d'abord dans la *Revue de l'Académie arabe de Damas = Maǧallat al-maǧmaʿ al-ʿilmī bi-Dimašḳ*, année 1922, puis à part, le Caire, 1341 = 1923, 190 pages (recueilli dans *Ġarāʾib al-Ġarb*, 2e édition, le Caire, 1341 = 1923, t. II, p. 110-231).

[1923. — ʿAbd ar-Raḥmān al-Barḳūḳī, *Ḥaḍārat al-ʿArab fī al-Andalus*, le Caire, t. I (seul paru), 1341 = 1923.
Récit romancé du voyage effectué en 345 = 956 par le philologue Abū ʿAlī al-Ḳālī († 356 = 967), d'Orient en Espagne, à la cour du calife omeyyade ʿAbd ar-Raḥmān an-Nāṣir († 350 = 961). Imitation évidente de Ǧamīl ibn Naḫla al-Mudawwar († 1907), *Ḥaḍārat al-islām fī Dār as-Salām* [*Baġdād*], 1re éd., le Caire, 1888; 2e éd., le Caire, 1905; 3e éd., le Caire, 1351 = 1932, ouvrage imité à son tour de l'Abbé Barthélemy († 1795), *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*.]

1926. — Muḥammad Labīb al-Batanūnī, *Riḥlat al-Andalus*, le Caire, 1927, 167 pages.
Espagne.

1915, 1924, 1926, 1928. — Ṭaha Ḥusain, *Fī aṣ-Ṣaif*, le Caire, 1933.
France.

1926-1928. — Muḥammad Ḥusain Haikal, *Waladī*, le Caire, 1349 = 1931.

Trois voyages en Europe : I. — France, Italie; II. — Grèce, Constantinople, Roumanie, Autriche-Hongrie, Tchécoslovaquie, Paris; III. — Italie, Suisse, Rhin, Allemagne, Paris. Souvenirs de ses études à Paris, de 1909 à 1913.

Voir d'autres textes se rapportant à ces voyages in A. aṣ-Ṣāwī Muḥammad, *Bārīs*, 72, 223, 351, 394, 406, 406.

1927-1931. — Zakī Mubārak, *Ḏikrayāt Bārīs*, le Caire, 1350 = 1931.

Paris.

Voir d'autres souvenirs, in A. aṣ-Ṣāwī M., *op. cit. infra*, 226, 227-234, 394, 405.

1929. — Sa'īd Abū Bakr [at-Tūnisī], *Dahl al-Andalus aw al-Andalus ka'annak tarāhā*, t. I (seul paru), Tunis, 1933, 96 pages.

Séville, Cordoue.

1930. — Muṣṭafā Farrūḫ, *Riḥla ilā bilād al-maǧd al-mafḳūd*, Beyrouth, 1352 = 1933 (avec une Préface de 'Umar Faḫūrī et de nombreuses illustrations).

Paris, Bordeaux, Madrid, Tolède, Cordoue, Séville, Grenade, Valence, Barcelone, Marseille.

1930. — Amīr Šakīb Arslān, *Ta'rīḫ ġazawāt al-'Arab fī Firansā wa-Suwīsarā wa-Iṭāliyā wa-ǧazā'ir al-baḥr al-mutawassiṭ*, le Caire, 1352 = 1933. Préface, p. 7-12.

Lausanne, Paris, Toulouse, Carcassonne, Espagne.

1932. — 'Abd ar-Raḥmān Sūmir, *ar-Riḥlat al-bārisiyya, Voyage à Paris*, Tunis, 1352 = 1933, 100 pages.

Marseille, Lyon, Paris.

1933. — Aḥmad aṣ-Ṣāwī Muḥammad, *Bārīs*, le Caire, 1352 = 1933.

Paris.

Impressions et souvenirs de voyageurs et écrivains [européens et] orientaux des xixe et xxe siècles.

Dr Fu'ād Sulṭān Bey, 8-9.

Rifā'a Rāfi' aṭ-Ṭahṭāwī, 15-18, 18-23, 85-86, 179-183, 239-241 (cf. *supra*, sous les années 1826-1833).

Dr Maḥǧūb Ṯābit, 34-39, 272-278.

Muḫtār, 40-43, 184-186, 384-387, 392.

Maḥmūd 'Azmī, 48-49, 210-212, 215-217.

Ṭaha Ḥusain, 3, 50, 59-65, 110-112, 208-209, 218-219, 405 (cf. *supra*, sous les années 1915-1924-1926-1928).

Muḥammad Taimūr, 51-53, 76-78 (cf. *supra*, sous les années 1911-1914).

Aḥmad Šawḳī, 3, 66-67, 151, 249-253, 390-391 (cf. *supra*, sous les années 1887-1891, 1894-1895, 1915-1919).

Émile Zaidān, 70-71.

'Abd Allāh Ḥusain, 72-73.

Walī ad-Dīn Yagan, 74-75, 406.

Muḥammad Ṭal'at Ḥarb Pacha, 87-93.

Tawfīḳ al-Ḥakīm, 97-106.

Fikrī Abāẓa al-Muḫtārī, 112-113.

Aḥmad Fahmī al-'Amrūsī, 127-129.

Aš-Šaiḫ al-'Irāḳī, 130-135.

Ḥabīb al-Miṣrī, 138-146.

Aḥmad Ḍaif, 164-166, 301-303.

Dāūd Barakāt, 169-176.

Manṣūr Fahmī, 199-201, 286-291.

Sāmī Ǧarīdīnī, 209, 377-380, 406.

Muḥammad Ḥusain Haikal, 72, 223, 351, 394, 404, 406 (cf. *supra*, sous les années 1926-1928).

Zakī Mubārak, 226, 227-234, 394, 405 (cf. *supra*, sous les années 1927-1931).

*Ḥaim Nahūm, 242-246.

Muḥammad Ḥāfiẓ Ramaḍān, 247-248.

Ḥasan Ṣubḥī, 262-265.

Maǧd ad-Dīn Ḥifnī Nāṣif, 268-271.

Edgar Ǧallād, 272-274.

*Mlle Mayy (Marie Ziyāda), 277-285.

Ibrāhīm Fawzī, 303-304.

Muḥammad Luṭfī Ǧum'a, 305-311.

Ḫalīl Muṭrān, 3, 317-321.

Anṭūn al-Ǧumayyil, 347-350.

Muṣṭafā 'Abd ar-Rāziḳ, 369-372.

Salīm Ḥasan, 373-376.

Ḥasan al-Ǧaddāwī, 381-383.

L'auteur du recueil : 24-33, 187-198, 219-222, 235, 325-344, 356-366, 399-403.

1934. — Bišr Fāris, *Kaif ṣadamatnī Bārīs*, in *al-Hilāl*, t. XLII, février 1934, p. 460-463.

Paris.

1934. — Aḥmad 'Aṭiyyat Allāh, *Lundun*, le Caire, 1934, illustré de croquis humoristiques.

Londres.

CONTRIBUTION

À L'ÉTUDE DES RELATIONS DIPLOMATIQUES

ENTRE LES MUSULMANS D'OCCIDENT

ET L'ÉGYPTE AU XVE SIÈCLE

PAR G. S. COLIN.

On connaît la grande importance qu'ont, pour la documentation historique, les manuels destinés à la formation des secrétaires de la chancellerie d'État égyptienne (Dīwān al-Inšā'). Plusieurs d'entre eux constituent un compendium des connaissances utiles à ces fonctionnaires, non seulement dans les domaines de la littérature et de l'administration, mais aussi dans ceux de l'histoire, de la géographie et de l'économie politique. Tel est le cas notamment des œuvres d'Ibn aṣ-Ṣairafī, Ibn Mammātī, Al-'Umarī, Al-Qalqašandī et Ḫalīl aḍ-Ḍāhirī.

D'autres ouvrages de ce genre, mais plus modestes, sont de simples recueils de lettres officielles et de pièces diverses, expédiées ou reçues par la chancellerie d'État, documents qu'un compilateur, souvent anonyme, s'est borné à rassembler pour qu'elles servent de modèles. Pour l'Occident musulman, les ouvrages fondamentaux qui appartiennent à ce dernier genre sont :

1° la *Raiḥānat al-Kuttāb* d'Ibn al-Ḫaṭīb, dont les documents naṣrides ont été utilisés par M. Gaspar Remiro [1];

2° un recueil anonyme de lettres officielles almohades dont je possède un manuscrit utilisé par M. Lévi-Provençal dans ses *Documents inédits d'histoire almohade* (p. 21).

Le manuscrit 4440 du fonds arabe de la Bibliothèque Nationale de Paris est un recueil égyptien de ce type. Il est constitué par une collection de lettres adressées ou reçues par la chancellerie d'État des sultans mamlūks d'Égypte au XIVe et surtout au XVe siècle.

[1] Cf. *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez (siglo XIV)*, Granada, 1912; a paru dans la *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada.*

Ce manuscrit ne porte pas de titre; ni l'auteur ni la date de la compilation ne sont indiqués. Cependant, le document le plus récent est daté de 1468, et De Slane, dans son *Catalogue*, estime que le manuscrit lui-même est du xve siècle.

Certains des rédacteurs des lettres sont indiqués. On retrouve là les noms des principaux littérateurs de l'époque : Ad-Damāmīnī, Ibn Makānis, Ibn Nubāta, An-Nawāǧī, Aṣ-Ṣafadī, Ibn al-Aṯīr, Ibn Ḥuǧǧa; plusieurs de leurs lettres sont d'ailleurs des lettres personnelles. Le reste du recueil comprend des lettres adressées au Caire par des gouverneurs de Syrie et par des princes de Mésopotamie. On y relève en outre cinq lettres relatives aux relations des Musulmans d'Occident avec l'Égypte. Deux intéressent la Tunisie; il s'agit de protestations d'amitié et de recommandations relatives aux caravanes de pèlerins tunisiens se dirigeant vers La Mekke. Deux autres sont des demandes de secours adressées par des rois de Grenade[1] réduits aux abois par les progrès de la *reconquista;* les accents de l'une (n° IV) sont particulièrement émouvants. Une dernière, enfin, émane de la communauté des Mudéjares du Portugal.

De ces cinq documents, on ne trouvera publié ci-après que les parties qui présentent un intérêt historique. Le reste, fleurs de rhétorique de basse époque, a paru pouvoir être négligé sans inconvénient. Chaque lettre est suivie d'une traduction analytique.

I[2]

نسخة ما كتب به لصاحب الغرب بعد وفاة والده[3] يهنيه بولائه ويعزيه بوفاة والده سنة ثمان وثلاثين ، من انشاء المقر الشرفى نائب صحابة(؟) ديوان الانشاء الشريف ،

[وهى تحت البسملة] عبد الله ووليه [ثم الالقاب الشريفة وهي :] السلطان الامام الاعظم المالك الملك الاشرف ، سيف الدنيا والدين ، سلطان الاسلام والمسلمين ، . . . ، خادم المساجد الثلاثة . . . . . ، سيد الملوك والسلاطين ، قسيم امير المسلمين ، ابو النصر برسباي ، . . . . . ، نخص المقام العالى السلطانى الملك الاجل الكبير المجاهد المؤيد المظفر المثاغر[4] المعان المكرم المعظم ابا عبد الله محمد المستنصر بالله امير المسلمين ، . . . ، اعظم

[1] De Slane, dans son *Catalogue*, parle à tort d'une lettre «adressée au souverain naṣride qui régnait en Espagne».

[2] Cf. fol. 47 v°.

[3] C'est une erreur de celui qui a réuni ces documents; il s'agissait en réalité du grand-père du sultan de Tunis.

[4] C'est-à-dire «celui qui pratique le *ribāṭ at-tuġūr*», titre équivalent à ceux de *murābiṭ* et de *muǧāhid*.

الله اجره وثوابه ، واحسن عزاه ومصابه ، ابن الامير الاجل الكبير المرحوم المقدس ابى عبد الله محمد ابن السلطان السعيد الشهيد ، . . . . امير المسلمين ابى فارس عبد العزيز ، قدس الله روحه بجنة عدن ، . . . ، وصان خليفته الذى استقل بصون حصن الايمان الحصين وحرزه الحريز ، . . . ، ونهى نفسه الكريمة ونعزيها . . . ، بعد . . . ، فان كتاب السعيد الشهيد السلطان المفخم المكرم ابى فارس . . . ورد علينا . . . فوقفنا منه على الكلام الحر . . . ورايناه قد شف عن صفاء الوداد واحتف بالوفاء المعتاد ، على يد رسولنا سيف الدين الجنيد المتوجه الى نحوكم ، صحبة القائد الآتى[1] بالصلة من جوكم ، المحل السامى الامير الاجل الكبير ، المؤتمن الدخر النضير ، المؤيد شرف الدين موسى ، مؤتمن الملوك والسلاطين ابى عمران موسى ، . . . ، ووصلت معه الهدية المباركة . . . وفرقت عناق[2] صلاتها على أصفائنا عند الوصول ، وشافهنا القائد المشار اليه من محبة الشهيد فينا . . . نخصصناه بين أركان دولتنا . . . والتمس منا المشار اليه بسهل طريقه لاداء فرضه فأعناه الى ان بر بمكة المعظمة حجه ، وسر بطيبة المشرفة نهجه ، وعاد الينا . . . ونحن فى غضون ذلك آخذون فى قضاء مآربه ، . . . ، اذ هو أملى على مسامعنا الشريفة ما قدره الله تعالى من انتقال جدكم السعيد الى دار الكرامة . . . وانه عهد اليكم بما تستحقونه من المنزلة العلية والرتبة السنية ، . . . ، وقد أعدنا القائد موسى ابا عمران برسالة هذا الجواب الشريف ، . . . ، وجهزنا على يده قماشاً اسكندريا . . . فتتفضلون بقبول ما اتحفتم به من ذلك ، وتسلكون من طرق المحبة والاتحاد كسلفكم السعيد احسن المسالك ، . . . حادى عشر شهر ربيع الاول سنة ثمان وثلاثين وثمان مائة ،

Lettre adressée par le sultan mamlouk Abū-n-Naṣr Barsbāy[3] au souverain ḥafṣide de Tunisie Muḥammad al-Mustanṣir bi-llāh (1434-35) afin de lui présenter ses félicitations pour son avènement au trône et ses condoléances à l'occasion de la mort de son [grand-]père, le sultan Abū Fāris ʿAbd al-ʿAzīz.

— Saif ad-Dīn al-Ǧunaid (?), ambassadeur de Barsbāy à Tunis, est rentré apportant une lettre du sultan ḥafṣide ʿAbd al-ʿAzīz dans laquelle celui-ci assure le sultan mamlouk de son amitié et de sa fidélité; l'ambassadeur égyptien est revenu accompagné d'un envoyé tunisien, le *qāʾid* Mūsā, chargé d'offrir des cadeaux à Barsbāy. Cet envoyé a ensuite effectué son pèlerinage aux villes saintes, La Mekke et Médine, puis il est rentré au Caire; c'est alors qu'il a appris au sultan Barsbāy la mort de ʿAbd al-ʿAzīz et l'avènement de son petit-fils, al-Mustanṣir. Barsbāy renvoie l'envoyé tunisien chargé de la présente lettre et d'un cadeau consistant en tissus d'Alexandrie.

— Date : 11 rabīʿ I 838 = 15 octobre 1434.

[1] Le manuscrit a الان. Peut-être faut-il restituer : الآتى الآن?

[2] Peut-être faut-il lire : عتاق «chevaux de race»?

[3] C'est par erreur que, dans son *Catalogue*, De Slane a attribué cette lettre au sultan Čaqmaq.

II [1]

نسخة كتاب صاحب الاندلس ،

[تحت البسملة الشريفة] الابواب التى . . . . اعمال اغراضها الشريفة كفيلة لهذا الثغر الغريب بانالة القصد واسعاف المامول ، ابواب الملك المعظم الاعلى الخطير ، سلطان الحرمين ، مبلغ قاصدى معاهد الصفاء والعلمين ، مقيم رسم الحج ، مرغم عدو الدين متى طغى فى الكفران ولج ، . . . ، المؤمل المرتجى ، الاطوال الاصول الواهب الكريم . . . أبى سعيد جقمق الظاهر ، صاحب الديار المصرية وبلاد الشام ، ابقاه الله تستقبل بابه الكريم الوجوه والابصار ، وتفتخر بالانتساب الى موالاته الملوك على تباعد الجهاد[2] وتنازح الامصار ، . . . ، اما بعد حمد الله رب الارباب ، الذى نتمسك من ألفاظه الخفية فى هذا الثغر الوحيد بأقوى الاسباب ، . . . ، فانا كتبنا الى ابوابكم العزيزة . . . من حمراء غرناطة وكر ملك الجهاد بثغر الاندلس القطر الغريب الحلال ، . . . ، ونحن نوجب التعظيم لتلكم الابواب الكريمة ، والثناء على ما عندنا من المواهب المتصلة والمنح العميمة . . . والى هذا فموجبه الى تلكم الابواب الشريفة ، الاعلام بان الواصل بهذا الكتاب . . . التاجر . . . ابو عبد الله محمد البنيولى . . ، . . . فوجه برسم تلكم الايالة الكريمة وتلكم السلطنة العظيمة ، وفى اكترائه واكتراء من معه من المركب الذى وصلوا فيه الى تلكم البلاد الشريفة ، واكتراؤه برسم ما يسنى الله من المعونة لهذا الثغر الغريب والوطن الذى هو من العدو قريب ، والمترقب لما ييسره الله تعالى من صدقات المسلمين ونوافل خيراتهم . . . ومواهب أبوابكم العزيزة هى العطايا الفاخرة ، . . . ، وان المركب المذكور هو يصل بالسلامة الى ثغر الاسكندرية . . . والقصد من أبوابكم العزيزة ان تأمروا بالمشاركة فى وسقه وتفريغه وفى كلما يحتاج اليه حتى يتم معونة هذا الوطن المستصرخ . . . ومبلغ كراء المركب المذكور فى سفره وعودته ثلاثة عشر الف دينار ، وخمس مائة دينار من الذهب الفارسى . . . وأبوابكم الشريفة . . . كفيلة باتمام هذا القصد واكماله ، واسعاف غرض ثغر الجهاد وتبليغ آماله ، . . . من مقامنا السلطانى المحمدى العالى النصرى ، أعز الله جهاده ، وحمى معاقله وبلاده ، . . . كتب فى الثالث عشر من جمادى الاول عام خمسة ،

Lettre du roi de Grenade, Muḥammad (VIII ou X ?) à Abū Saʿīd Čaqmaq aḍ-Ḍāhir.

— Le roi de Grenade implore l'assistance du sultan mamlouk en faveur de cette marche de guerre sainte isolée qu'est l'Andalousie. Il lui envoie, chargé de remettre cette lettre, un négociant, Muḥammad al-Bunyūlī [3]; ce personnage part sur un navire dont le frêt, aller et retour, s'élève à la somme de 13.500 *dīnār*-s d'or *fārisī* [1'] et qui est destiné à ramener en Andalousie les dons que le sultan mamlouk et les particuliers voudront bien accorder à ce malheureux pays.

— De l'Alhambra de Grenade, 13 ǧumādā I, an 5 [2'].

(1) Cf. fol. 57 v°.

(2) Sans doute faut-il restituer : الجهات.

(3) C'est-à-dire « originaire d'Al-Bunyūl ». — Plusieurs localités de l'ancien royaume de Grenade portent encore le nom d'*Albuñol* (ou *Albuñoles*). Peut-être s'agit-il ici d'*Albuñol*, à environ 55 kilomètres au S.-E. de Grenade (cf. SIMONET, *Descripcion del reino de Granada*, 2e éd., p. 107).

III [3']

نسخة قصة وردت الى الابواب الشريفة السلطانية الملكية الاشرفية اينال من المسلمين القاطنين ببلاد اشبونة ،

[وهى بعد البسملة الشريفة]

الحضرة العلية . . . حضرة مولانا السلطان الجليل . . . ناصر الدين والملة ، خاذل الطوائف المضلة ، . . . نخر الملوك والسلاطين ، خليفة الله فى ارضه ، القائم من الجهاد بسنته وفرضه ، صاحب الديار المصرية ، والحجازية والشامية ، مولانا السلطان اينال . . . . وبعد . . . عبيدكم الغرباء المساكين القائمون بدين سيدنا ومولانا محمد . . . بين الكفرة وعباد الاصنام يقبلون بساطكم الكريم ويعرفون المقام العلى . . . ان العبيد اهل ارض اشبونة وما يليها من البلدان ، كان النصارى خذلهم الله تعالى حين أخذوا تلك البلاد من أيدى المسلمين فى الزمن الاول . . . منعوا من استولوا عليه من المسلمين من أسلافنا من الخروج وأبقوهم على دينهم يقيمونه على ما ينبغى ويؤذنون ويصلون ، . . . ، وخلفناهم نحن من بعدهم كذلك ، وجعل سبحانه وتعالى بقاءنا هنالك رحمة لأسرى المسلمين ، وإعانة للضعفاء الملهوفين ، نفدوهم[4'] ونستر على هاربهم ونبلغه مأمنه ، مع انا أعزكم الله فى الاقامة بتلك البلاد مكرهون مقهورون ، ويود الرجل ان يترك جميع ماله ويخرج لأرض المسلمين ، فلا يجد لذلك سبيلا ، وقد وقعت بنا فى هذه المدة مصيبة عظما ، وداهية دهما ، وذلك ان قسيسى القمامة ورهبانها الساكنين بارض بيت المقدس ، بعثوا لهذا الرومى صاحب بلاد البرتقال الذى نحن فى أرضه انهم فى غاية الضيق ، وان القمامة الذى[4'] هى شرفهم وشرف سلفهم ومقصد حجهم تهدمت وان المسلمين منعوهم من بنائها وبناء ما هدم لهم من كنائسهم ، بل وانهم بدلوا بعض كنائسهم مساجد واستصرخوا به واستنهضوا إن يفعل هو بنا كما فعل بهم هنالك ، واسروه ان يهدم مساجدنا ويمنعنا من إقامة ديننا ويوقع الضرر بنا ، فبعث لنا السلطان المشار اليه بما ذكر وأمرنا ان نبعث اليكم بهذا الخبر ونرغب اليكم فى كشف هذا الذى نزل والا فهو يوقع بنا ما وقع بهم

(1') C'est-à-dire « frappé par un souverain portant la *kunya* d'Abū Fāris ». Il doit s'agir ici du plus fameux des souverains ḥafṣides de Tunisie : Abū Fāris ʿAbd al-ʿAzīz (1394-1434).

(2') Le sultan Čaqmaq ayant régné de 842 (1438) à 857 (1453), cette année ...5 ne peut correspondre qu'à 845 (1441-42) ou à 855 (1451). Le roi de Grenade au nom de Muḥammad qui lui adresse cette lettre peut donc être soit Muḥammad VIII al-Aisar, dont le 3e règne dura de 1431 à 1444, soit Muḥammad X al-Aḥnaf, dont le second règne dura de 1446 à 1453.

(3') Cf. fol. 58 v°.

(4') *Sic!*

فاجتمع من هنا من المسلمين ، وتضرعوا الى رب العالمين ، واتفقوا ان يرفعوا هذا الامر اليكم ويوقفوا تفريج كربتهم هذه عليكم ، اذ ديننا واحد وهو كجسم ان اشتكى منه عضو تشاكا جميعه ، . . . . فاخترنا من بيننا رجلين من اهل القرآن العظيم ، ومن ذوى الحسب الصميم ، وهما الفقيه ابو العباس احمد بن محمد الرعينى ، والفقيه ابو عبد الله محمد بن احمد الونداحى ، ووجهناهما الى حضرتكم الشريفة برسالتنا ، وفى تبليغ حجتنا ، وليس القصد أدام الله أيامكم ، ونصر الويتكم المظفرة وأعلامكم ، ان النصارى الذين تحت ايالتكم ، وفى قطر عمالتكم ، تمكينهم مما لم يمكنوا منه قبل مما لم تجر به عادة ، او يزادوا فى طريقهم التى عليها زيادة ، الا ان تسمحوا لهم ببناء ما هدم لهم [و]تعمير ما بهم عرف وعلم ، وانما بغيتنا منكم ان تأمروهم ان يكتبوا لسلطانهم الذى كتبوا له أولا ان لا يتعرضنا فى مساجدنا ، وان لا يمنعنا من إقامة ديننا ، حيثما وقع الصلح بين أسلافهم وأسلافنا ، وانه اذا أوقعوا بنا شيئا يقع بهم أضعافه حتى تحسن عشرته معنا ، ونأمنوا[1] فى سربنا ، ونقيموا[1] ديننا على عادتنا من إظهار الآذان فى الصوامع ، ومواظبة الجماعة فى المساجد والجوامع ، وهم يزعمون ان القمامة هذه بها ولد عيسى المسيح ، وان القيام بشأنها عندهم هو الدين الصحيح ، وان الصلح وقع على إبقائها كذلك مع عمر بن الخطاب، ووافق بعده ذلك من جاء بعده من الاصحاب ، رضى الله عن جميعهم ، وجعلهم وايانا فى بركة شفيعنا وشفيعهم ، فنخشا أيدكم الله إن استمروا على المنع من هذا الذى طلبوا من بناء هذه القمامة ان يضيقوا علينا فى المسالك ، ونهلك مع من هو هالك ، وتهدم لنا المساجد ، وينقطع منها الراكع والساجد ، ويصل الضرر الى جميع هذه الطائفة الاسلامية ، الساكنين كما شاء الله فى البلاد النصرانية ، ولا يخفى ما فيها من المنفعة للمسلمين ، والرحمة والاعانة للمأسورين ، فكم فككنا من أسير ، وسهلنا عليه من عسير ، مع انا لو وجدنا للخروج من تلك البلاد سبيلا ، ما رضينا المقام بها بذلك بديلا ، لكن الرضا بما قدره ربنا وقضاه ، وأنفذه فينا وأمضاه ، فله الحمد على كل حال ، والشكر على ما أراد بنا من ضر او إفضال ، فالعبيد لجؤا الى فضلكم ، وتشفعوا اليكم بنبيهم ونبيكم ، فى تفريج ما نزل بنا من هذه الطامة ، والمصيبة التى للمسلمين بهذه البلاد عامة ، والله سبحانه يديم لمقامكم الكريم نصر اللواء وقهر الاعداء ، ويعرفه فى كل مقام يرومه يمن الاعادة والابداء ، والسلام الاتم الكريم ، يخص مقامكم العلى ورحمة الله وبركاته ، بتاريخ أوائل شهر ربيع الثانى الذى من عام ثمانية وخمسين وثمان مائة عرفنا الله خيره بمنه ،

Requête adressée au sultan Īnāl par les Musulmans qui habitent la région de Lisbonne.

— Lorsque les Chrétiens ont reconquis le Portugal[2], ils ont empêché les Musulmans de quitter le pays, mais ils les ont autorisés à pratiquer leur religion. Ce n'est qu'à contre-cœur

[1] *Sic!* — [2] Au milieu du XIIe siècle.

que les Musulmans sont restés au milieu des Infidèles, mais ils n'ont pas le moyen d'agir autrement; d'ailleurs, leur présence au Portugal présente des avantages pour l'Islam puisqu'elle leur permet de racheter des captifs musulmans et de cacher des fugitifs jusqu'au moment où l'on peut les faire passer en lieu sûr. Cependant, un incident vient de menacer la situation favorisée des Musulmans du Portugal. Les prêtres et les moines de l'église du Saint-Sépulcre (*al-Qumāma*), à Jérusalem, viennent d'informer le roi chrétien de Portugal[1] qu'on les empêche de reconstruire les parties démolies de ce monument ainsi que d'autres églises et que, de plus, on a transformé certaines de leurs églises en mosquées[2]. Ainsi demandent-ils instamment au roi de Portugal d'agir de même à l'égard des Musulmans de son pays en démolissant leurs mosquées et en leur interdisant de pratiquer leur religion. A la suite de cette démarche, le roi de Portugal a ordonné à la communauté musulmane d'écrire au sultan d'Égypte pour le prier de régler l'incident[3]. C'est pourquoi les Musulmans de la région de Lisbonne envoient au sultan Īnāl, souverain d'Égypte et de Syrie, deux ambassadeurs : Aḥmad ibn Muḥammad ar-Ruʿainī[4] et Muḥammad ibn Aḥmad al-Wandāḥī[5], porteurs de cette lettre; ils sont chargés de le prier, sans toutefois accorder aux Chrétiens de nouveaux privilèges, de permettre à ceux-ci de reconstruire les parties démolies de leurs églises et de les inviter à aviser de cette mesure le roi de Portugal auquel ils se sont plaints.

— Date : Première décade de rabīʿ II 858 = avril 1454.

[1] Alphonse V (1438-81).

[2] C'est sous le règne de Čaqmaq (1438-53), prédécesseur de Īnāl, que les Chrétiens (ainsi que les Juifs) d'Égypte et de Palestine avaient été molestés. Čaqmaq fit démolir une partie de leurs églises; il ordonna ainsi de détruire toutes les nouvelles constructions dans le cloître de Sion et dans l'église du Saint-Sépulcre; il enleva aux moines la prétendue tombe de David ainsi que l'endroit où, selon la tradition, avait eu lieu la descente du Saint-Esprit; il fit enfin enlever une balustrade dans l'église du Saint-Sépulcre et ordonna de la transporter dans la mosquée dite *al-masǧid al-aqṣā* (cf. Ibn Iyās, II, p. 35; *Encycl. Islām*, s.v.v. *Čaḳmaḳ* et *al-Ḳuds*).

[3] Trente-quatre ans plus tard, en 892 (1486-87), le sultan mamlouk Qāitbāy devait tenter une manœuvre inverse. Le roi de Grenade ayant imploré son secours contre les Espagnols qui bloquaient sa capitale et étaient sur le point de s'en emparer, Qāitbāy fit écrire au roi de Naples par les prêtres de l'église du Saint-Sépulcre pour que celui-ci à son tour invite le roi d'Espagne à lever le siège; faute de quoi, le sultan mamlouk menaçait d'interdire aux Chrétiens de toutes les confessions l'accès du sanctuaire et parlait même de le démolir (cf. Ibn Iyās, II, p. 246 bas). — Je n'ai pas retrouvé trace de cette démarche dans *Las guerras de Granada* de V. Balaguer (Madrid, 1898) qui signale cependant, en 1489, la venue en ambassade de deux religieux franciscains de Palestine chargés d'un même message, mais par le sultan de Turquie (cf. p. 287).

[4] Un personnage portant le même ethnique que cet ambassadeur, et appartenant sans doute à la même famille : Muḥammad ibn Qāsim ar-Ruʿainī, était, à la fin du XVe et au début du XVIe siècle, *ḫaṭīb* des Musulmans de Lisbonne et secrétaire-interprète du roi de Portugal pour l'arabe (cf. *Sources inédites de l'histoire du Maroc. Portugal*, 1re série, t. I, documents II et XXbis).

[5] Peut-être faut-il lire *ar-Randāḥī*, ethnique hispanique plus courant?

IV [1]

نسخة كتاب صاحب الاندلس الوارد على الابواب الشريفة الملكية الظاهرية خشقدم :

[بعد البسملة الشريفة]

الابواب . . . ابواب السلطان . . . الكريم الجواد ، المانح الواهب ، الأطول الأصول ، . . . هازم الفرنج والترك والتتار ، سلطان الحرمين الشريفين ، مقيم رسم الحج كبير الملوك حجة العدل لسان الحق غيث الجود ظل الله فى ارضه ، . . . ، ملك مصر وسلطانها ، . . . ، من اهل الارجاء الى غمام كرمه مصروف ، وامداده للجهاد معلوم فى سبيل الله معروف ، ووطن المثاغرة بحمايته وعنايته محفوف ، فتعتز به لكتائب الاسلام صفوف . . . . عبد الله امير المسلمين سعد المستعين بالله ابن الامير المنعم أبى الحسن ابن امير المسلمين ابى الحجاج ابن امير المسلمين ابى عبد الله ابن امير المسلمين أبى الحجاج ابن امير المسلمين ابى الوليد ابن نصر . . . اما بعد حمد الله . . . . فانا كتبناه الى ابوابكم . . . من منزلنا المجبور بالانتساب لودكم والانتماء ، المستمطر بسحب مواهبكم الهامية الاهما ، المجلى بانوار المتوكل على الله[2] غياهب الغما ، بحمراء غرناطة دار ملك الجهاد بالاندلس القطر الوحيد الذى لم يبق فيه من التوحيد غير الذماء ، . . . . ونستمنح الامداد متوكلين على الرب الذى يرد صدر الكفر كظيما . . . والى هذا . . . فقد استقر فى علومكم . . . وتمكن فى أسماع سلطانكم العزيز على بعد المكان ما هذا القطر الغريب عليه من مدافعة العدو الكفور ، وما هى تسول له غرة الشيطان الغرور ، . . . من استئصال هذه الكلمة والاستيلاء على نفوس هذه الامة المسلمة ، ليرد المساجد بيعا . . . ويوثرون على عبادة الله عبادة المسيح ويعلنون بالتثليث . . . حتى اذهلوا مع قلتنا القلوب والعقول . . . فنحن نستغيث بنصرتكم فنقول : يا ولى المسلمين ، الذى نؤمل بغياثه رحمة ارحم الراحمين ، ابقاكم الله تقطع بمعونتكم أواصر الكافرين ، وتتدارك أرماق هولاء المنقطعين ، نحن والله مقيمون فى سفط واحد مع الحيات . . . . ولتعلموا يا ولى المومنين ان هذه الجزيرة قد اوهن الشرك قواها . . . فالمعونة المعونة ، والبدار البدار بما مكنكم الله تعالى منه . . . وجنحت الشمس للاصفرار ، وما بعد العشية من عرار ، هذا العدو المشرك ، صاحب قشتالة قصمه الله فى كل عام يهجم على بلادنا وثغورنا ، ويجدد فى كل ساعة اشجان قلوبنا وصدورنا ، تملك فى العام الفارط مدينة جبل الفتح من بلادنا وهو محل الفتح الاول ، والمعقل الذى عليه الاعتماد والمعول ، ازال عنه كلمة الاسلام وعمر مآذنه بالنواقيس ومساجده بالاصنام ، وملأه بقوم يعبدون اوثانهم ، ويحكمون صلبانهم ، ويجددون فيه مع الساعات كفرهم وطغيانهم . . . . . ، وفى العام المذكور استولى

[1] Cf. fol. 62 r°.

[2] Il doit être fait ici allusion au calife abbaside qui vivait au Caire sous la tutelle des sultans mamlouks. Cependant, à l'époque où cette lettre fut rédigée, ce n'était plus Muḥammad al-Mutawakkil qui était calife, mais l'un de ses fils : Abū-l-Maḥāsin Yūsuf al-Mustanǧid, proclamé en 1455.

العدو ايضا على حصن اللقون من حصون المسلمين حصن عينه لأرض الكافرين مراعية ، وأذنه لسماع اخبارهم واعية ، واليه كان يركن من شن الغارة على ارض الكفر ، وبه كان يعتصم من تخلص من ايدى المشركين بين الناب والظفر ، ضاعف قوة المشركين وامن طرق الاعداء السالكين ، والآن استولى العدو ايضا على حصن ارجذونة ، المعقل الذى شهاب عزازته متالق . . . فيا لله ويا للمسلمين عزيز على والله كلمة التوحيد ان تخذل ومنكم النصير أو ان تضعف وبين يديكم الخير الكثير ، ربنا أمنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين ، لا نشرك بك احدا ، ولا نجعل لك صاحبة ولا ولدا ، ولا نجد من دونك ملتحدا ، ماتخذ الله من ولد وما كان معه من اله ، لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم . . . . فتعالوا يا ولى المسلمين وناصر الدين . . . . ندعوا الله فى كف هولاء المشركين . . . . ، وسيؤدى هذه الرسالة الى ابوابكم العلية الشيخ الحاج المبرور الارضى الاوفى أبو عبد الله محمد بن الفقيه وصل الله عزته ، وكتب سلامته ، يبلغ كلما تبذلونه فى سبيل الله لهذه الجزيرة . . . وهو يقرر ما عنده من اشتداد الحال وضيق المجال . . . .

فى تاريخ جمادى الاول سنة ثمانية وستين وثمان مائة ،

Lettre du roi de Grenade, Sa'd al-Musta'īn bi-llāh, au sultan Ḫušqadam.

— Malgré la distance, le sultan d'Égypte n'ignore pas la situation du royaume de Grenade, terre de guerre sainte, pays isolé où ne subsiste plus qu'une parcelle de la foi unitaire. Ses habitants doivent résister aux attaques furieuses des mécréants et vivent «en compagnie de serpents dans un même panier». Le roi de Grenade implore du sultan d'Égypte un secours rapide, car chaque année le roi de Castille vient attaquer ses frontières; l'an dernier, il lui a déjà enlevé Gibraltar et la forteresse d'Al-Liqūn[1]. Maintenant, l'ennemi vient de s'emparer de la forteresse d'Archidona.

Le porteur de cette lettre, le faqīh Muḥammad ibn al-Faqīh, exposera de vive voix l'extrême danger de la situation et ramènera tous les dons que le sultan d'Égypte voudra bien faire en faveur de l'Andalousie.

— Alhambra de Grenade, . . . ǧumādā I 868 = janvier 1464.

V [2]

نسخة كتاب صاحب تونس الوارد على الابواب الشريفة الاشرفية قايتباى ،

[بعد البسملة الشريفة]

من عبد الله المتوكل على الله أمير المؤمنين ، عثمان ابن مولانا ولى عهد أمير المؤمنين ، أبى عبد الله محمد

[1] Il existe actuellement en Andalousie deux communes portant le nom d'*Alicún*. L'une, *Alicún*, est dans la province d'Alméria, à 18 kilomètres au N.-O. de cette ville. L'autre, *Alicún de Ortega*, se trouve à la limite septentrionale de la province de Grenade (à 32 kilomètres au N. de Guadix); étant donné la date de cette lettre, il ne peut s'agir que de cette dernière localité.

[2] Cf. fol. 61 r°.

ابن مولانا أمير المؤمنين ، أبى فارس عبد العزيز ابن الخلفاء الراشدين ، والائمة المهديين ، . . . . ، الى . . . .
مقام أخينا السلطان الملك العادل ، العالم العامل ، . . . . الكهف المنيع الاحمى ، وارث الملك ، سلطان العرب
والعجم والترك ، اسكندر الزمان ، محيي كلمة الايمان ، ملك البحرين ، وخادم الحرمين الشريفين ، ملك الاقاليم
المصرية . . . . وبعد فانا كتبناه اليكم من محلتنا المنصورة وقطب محال جيوشنا المظفرة الموفورة ، وأنوار النصر
العزيز على أرجائها لائحة ، ومفاتيح الفتح المبين ببركة الفاتحة فاتحة ، والمحبة من هذا المقام العلى لذلكم الجناب
السامى السنى بكل جارحة جانحة ، والى هذا فموجب رسمه فى صحف الوداد . . . إعلام مقامكم الشريف انا وجهنا
الى حضائركم الشريفة وفد بيت الله الحرام . . . . وتوجه به من حضايا[1] دارنا الكريمة من نهض الى قضاء فريضة
بيت الله الحرام . . . . ، فى مرافقة رسولنا الى ابوابكم الشريفة الشيخ الجليل . . . عبد بابنا العالى . . . ابو
اسحق ابراهيم ابن الشيخ الاجل اجى على نصر بن عليا . . . قاصدا حضرتكم الكريمة بين يدى ما وجهناه الى
بابكم الشريف من يسير خيل تيسرت فى اثناء سفرنا على وجه المودة والمبرة ، والقصد اسبال طريق وفد الله
تعالى ودخول الوفد المبارك تحت قفالة[2] حرمكم المنيع ، . . . ، ومحبتنا لجنابكم الكريم ايده الله متناسقة
كالعقد النظيم ، وخلافتنا العلية لتلكم المملكة السامية واقفة على قدم الوداد ، . . . ، والمحبة بين هذين المقامين
العليين مجددة . . . ، والمطلوب صدور أمركم الكريم ومرسومكم الشريف بالوصية لأمير المحمل بكمال الوصية
على الركب المبارك بان يكون تحت كفالته . . . فيحصل لمقام أخوتكم الكريمة من الثواب اتمه . . . . وكتب
بتاريخ الموفى عشرين لشهر جمادى الاخرة عام اثنين وسبعين وثمان مائة ، عرف الله خيره وخير ما بعده
بمنه وكرمه وهو حسبنا ونعم الوكيل ، والحمد لله وحده لا رب غيره ولا خير الا خيره ، ختم بخير

Lettre du souverain de Tunis, ʿUṯmān al-Mutawakkil ʿalā-llāh[3], au sultan Qāitbāy.

— Le sultan ʿUṯmān écrit de son camp, après la victoire[4], pour informer «son frère» Qāitbāy qu'il lui adresse la caravane des pèlerins tunisiens qui se rendent à La Mekke ainsi qu'une (ou plusieurs) princesse de la cour. Un ambassadeur, Ibrāhīm ibn Aǧī. . . , est chargé de remettre au sultan mamlūk un certain nombre de chevaux envoyés en cadeau. Prière de recommander la caravane tunisienne à l'*amīr al-maḥmal* égyptien de telle sorte qu'elle fasse la route sous sa protection.

— Date : 20 ǧumādā II 872 = janvier 1468.

[1] Pour : حظايا, pluriel de حظية «favorite; princesse».

[2] *Sic!*

[3] Souverain ḥafṣide qui régna de 1435 à 1488.

[4] Il doit s'agir de l'une des nombreuses expéditions de ce souverain contre les tribus arabes de Tunisie.

KINDERLIEDER UND KINDERSPRACHE
IM HEUTIGEN ÄGYPTEN

VON

ENNO LITTMANN.

Aus dem Leben, Denken, Fühlen und Sprechen der heutigen Ägypter können wir mancherlei auf das alte Ägypten schliessen. Freilich werden die ägyptischen Grosstädte immer stärker europäisiert, und so muss man zu den Bauern und den Familien der einfachen Leute gehen, um echtes, altes Volksgut kennen zu lernen, so wie Miss Blackman und Dr. Winkler es getan haben. Wenn ich hier einige ägyptisch-arabische Kinderlieder veröffentliche, so geschieht dies nicht nur, um unsere Kenntnis der arabischen Volksliteratur zu erweitern, sondern auch um darin ein Echo von dem zu finden, was die Mütter im alten Ägypten dachten, fühlten und in Liedern zum Ausdruck brachten. Statt «Kinderlieder» hätte vielleicht eher «Kinderstubenlieder» gesagt werden sollen; denn hier gebe ich nicht die Lieder, die von den Kindern selbst gesungen werden — eine Anzahl solcher habe ich auch aufgezeichnet —, sondern solche, die von den Müttern oder Ammen gesungen werden, wenn sie die Kleinen einlullen, mit ihnen scherzen oder sich sonst mit ihnen beschäftigen; dazu habe ich einige Lieder gefügt, die von den Müttern oder anderen Frauen beim Beschneidungsfest gesungen werden. Mein Material wurde mir von Maḥmûd Ṣidqī in Cairo geliefert; er sammelte es in seiner Familie, in Nachbarfamilien und von Fellachinnen in und bei Gîza. Seine Sprache ist die städtisch-kairinische; er hat also auch die fellachischen Lieder in die Aussprache seines Dialekts umgesetzt, und diese Lieder sind, obwohl sie inhaltlich und in Bezug auf ihren Wortschatz teilweise nicht unwichtig sind, zu genaueren Dialektstudien nicht geeignet. Von den Liedern Nr. 6, 18, 19, 22, 24, 34, 44 sagte Maḥmûd mir ausdrücklich, sie seien fellachischer Herkunft. Einen Teil der Lieder diktierte und erklärte mir Maḥmûd im Jahre 1911, einen anderen Teil im Jahre 1934. Im allgemeinen machen seine Aufnahmen den Eindruck grosser Sorgfalt; aber Überlieferungsfehler sind nicht immer zu vermeiden, und diese mögen zum Teil auf ihn, zum Teil auf seine Gewährspersonen zurückgehen. Im übrigen wissen wir ja zur Genüge, wie fliessend die Grenzen

solcher Texte sind. In einzelnen Fällen, in denen Verderbnisse augenscheinlich sind, habe ich Verbesserungen vorgeschlagen. Ein glücklicher Zufall fügte es, dass ich die Lieder, die ich in Cairo aufgezeichnet hatte, noch einmal mit Herrn Fu'âd Ḥasanên ʿAlī in Tübingen durchnehmen konnte; ihm spreche ich hier meinen besten Dank aus.

Über die metrische Form dieser Lieder lässt sich nicht viel sagen; man wird auch bei solchen Erzeugnissen der volkstümlichen Muse keine festen Metra der kunst- und berufsmässigen Poesie erwarten. Es sei aber hervorgehoben, dass viele dieser Lieder kurze Vierzeiler sind, also *rubāʿī* oder *dūbait*. Diese Liedform ist durch die Türken und Perser im vorderen Orient sehr volkstümlich geworden. Hier haben diese Vierzeiler meist drei betonte Wörter (Hebungen) in jeder Zeile; der ursprüngliche Reim *a a b a* findet sich öfters, daneben finden sich aber auch die Reimfolgen *a a a b* und *a a a a*.

Altarabische Lieder aus der Kinderstube sind uns nur in wenigen Fällen überliefert. Bekannt ist das Liedchen, das die Mutter des ʿAbdallāh b. al-Ḥārit (mit dem Beinamen Babba) ihrem Söhnchen vorgesungen haben soll. Es lautet bei Ibn Doreid, ed. Wüstenfeld, S. 44, Z. 8.

لَأُنْكِحَنَّ بَبَّهْ   جارِيَةً خِدَبَّهْ   تَجُبُّ اهلَ الكَعْبَهْ

Bei Barbier de Meynard, *Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe*, S. 52, finden wir dies Lied in einer, wie es scheint, vollständigeren Form.

لَأُنكِحَنّ بَبَّه   جارِيَةً خِدَبَّه
مُكرَمَةً مُحَبَّه   تُخْرِبُ أَهْلَ الكَعْبَه

Ich werde Babba vermählen	mit einer grossen Maid,
einer geehrten, geliebten,	die das Kaʿba-Volk vernichtet.

Die zweite Fassung sieht nach einem Vierzeiler aus, ist aber in Wirklichkeit ein Lied im Versmasse Reğez und zwar im katalektischen Dimeter. Solche Liedchen können das Vorbild für die heutigen Vierzeiler mit dem Reime *a a a a* abgegeben haben. Zur Erklärung des Liedes sei bemerkt, dass der letzte Halbvers besagen soll, die Maid werde die Quraiš durch ihre Schönheit besiegen.

Neuarabische Kinderlieder dagegen sind uns in grösserer Anzahl bekannt geworden. Ich verweise nur auf die Sammlungen von Dalman, Maspero, Mavris, Winkler und meine eigenen. Aber in ihnen finden sich nur ganz wenige Parallelen zu den hier veröffentlichten Texten; diese sind an den be-

treffenden Stellen angegeben. Im folgenden sind alle Lieder und sprachlichen Ausdrücke, bei denen keine Hinweise auf die Herkunft angegeben sind, von mir in Cairo 1911 oder 1934 aufgezeichnet.

ABKÜRZUNGEN :

ʿA. = Fu'âd Ḥasanên ʿAlī.

Dalman = *Palästinischer Diwan.* Als Beitrag zur Volkskunde Palästinas gesammelt und mit Übersetzung und Melodien herausgegeben von Gustaf H. Dalman, Leipzig 1901.

Maspero = *Chansons populaires recueillies dans la Haute-Égypte de 1900 à 1914 pendant les inspections du Service des Antiquités*, par M. Gaston Maspero. Extrait des *Annales du Service des Antiquités*, t. XIV, p. 97-290, Le Caire MDCCCCXIV.

Mavris = *Contribution à l'étude de la chanson populaire égyptienne*, Alexandrie 1931.

Miḫā'īl Ṣabbāġ = *Miḫā'īl Ṣabbāġ's Grammatik der arabischen Umgangssprache in Syrien und Aegypten.* Nach der Münchener Handschrift herausgegeben von H. Thorbecke, Strassburg 1886.

Nallino = *L'arabo parlato in Egitto.* Per cura di C. A. Nallino. Seconda edizione, Milano 1913.

Neuarabische Volkspoesie = *Neuarabische Volkspoesie* gesammelt und übersetzt von Enno Littmann. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge, Band V. Nr. 3, Berlin 1902.

Reinhardt = *Ein arabischer Dialekt gesprochen in ʿOmān und Zanzibar.* Nach praktischen Gesichtspunkten für das Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin bearbeitet von Dr. Carl Reinhardt, Stuttgart und Berlin 1894, S. 125 f.

Ṣ. = Maḥmûd Ṣidqī. Ṣ. 1911 = Sammlung von 1911. Ṣ. 1934 = Sammlung von 1934.

Spiro = *Arabic-English Dictionary of the Modern Arabic of Egypt*, by S. Spiro Bey, Second Edition, Cairo 1923.

Spitta = *Grammatik des arabischen Vulgärdialectes von Aegypten*, von Dr. Wilhelm Spitta-Bey, Leipzig 1880, S. 71.

Willmore = *The Spoken Arabic of Egypt, Grammar, Exercises, Vocabularies*, by J. Selden Willmore. Second Edition, London 1905.

Das Buch von H. A. Winkler, *Bauern zwischen Wasser und Wüste*, Stuttgart 1934, enthält, wie gesagt, eine Anzahl von Wiegenliedern, unter denen sich aber keine Parallelen oder Varianten zu meinen Texten finden.

A. — KINDERLIEDER.

I. — SCHLUMMERLIEDER.

DIE TAUBEN.

1. *hô hô yā rabb itnâm*	Hô, hô, wollte Gott, du schliefest,
yā rabb itnâm	wollte Gott, du schliefest!
wanā-gib-lak gôzē ḥamâm	Und ich will dir ein Taubenpaar bringen.
mā tḫafšē yā di l-ḥamâm	Fürchte dich nicht, du Taube da!
badḥak ʿala zûzū laglē ịnâm	Ich scherze [nur] mit dem Kleinen, damit er schlafe.

Der Ausruf am Anfang, der von Ṣ هو هو geschrieben wurde, wäre genauer etwa *ḥ̥n ḥ̥n* wiederzugeben; er enthält, nach der Aussprache von ʿA., ein silbisches velares *n*. In der Schrift hat man das و zu Hilfe genommen wie im Äthiopischen *'ōhō* für *'n̥hn̥*; vgl. *Aksum*, Band 4, S. 21, Kommentar zu Z. 6 — Statt *zûzū* (so ʿA.) las Ṣ. *zôzō*; erstere Aussprache ist wahrscheinlicher, da auch bei den anderen Lallwörtern für «kleines Kind» ein *ū* steht, vgl. *nûnū, tûtū*.

Ein ähnlicher Scherz im Wiegenlied ist aus Palästina bekannt. Bei Dalman, *Palästinischer Diwan*, S. 168 heisst es : «Schlaf, o mein Auge, schlaf, ich will für dich schlachten den Vogel Taube! O ihr Tauben, glaubt es nicht, ich mache Spass mit meinem Sohn, damit er schlafe!» Etwas anders in meiner *Neuarabischen Volkspoesie*, S. 134 : «Ach, mein kleines Kindlein, ach! O mein Liebling möge schlafen; und Tauben will ich ihm schlachten. O Tauben, seid nicht böse, gebt uns den Gruss zurück! Und ich will meinem Sohn zulächeln, bis dass seine Augen müde werden und er einschläft». Der letzte Vers ist wohl besser zu übersetzen : «Und ich scherze mit meinem Sohne, bis dass er müde wird und einschläft», indem man *yinʿas* liest statt *tinʿas*. Ein ähnliches Liedchen findet sich bei Mavris, S. 18.

TAUBEN UND KÜKEN.

2. *ṭubbĕ yā ʿaṣfûr*	Komm herab, o Vögelchen,
ṭâr il-qamḥ wĕ-ṭâr il-fûl	der Weizen ist weg, und die Bohnen sind weg.
yā rabb i̭nâm yā rabb i̭nâm	Wollte Gott, er schliefe! Wollte Gott, er schliefe!
wadbáḥ-lak gōzênĕ ḥamâm	Und ich will dir ein Taubenpaar schlachten.
'adḥak ʿalêk yā di l-ḥamâm	Ich scherze nur mit dir, o du Taube da,
lamma l-wĕlêd i̭nâm	bis dass das Knäblein einschläft.
[*kutkut kutkut*]	[Tüt-tüt, tüt-tüt],
yā rabbĕ yiskut yā rabbĕ yiskut	Wollte Gott, er wäre still! Wollte Gott, er wäre still.
[*wadbáḥ-lak gōzênĕ kutkut*]	[Und ich will dir ein Kükenpaar schlachten].
'adḥak ʿalêk yā di l-kutkut	Ich scherze nur mit dir, o du Küken da,
lamma l-walad i̭nâm wĕ-yiskut	bis der Knabe einschläft und still ist.

Für *ṭâr* in Z. 2 schlägt ʿA. vor *ṭâb;* dann wäre zu übersetzen : «der Weizen ist gut, und die Bohnen sind gut», und das würde ein Anlocken der Vögel bedeuten. Nach Ṣ. würde die Singende sich einen Scherz machen, indem sie erst die Vögel herbeiruft, ihnen dann aber sagt, dass Weizen und Bohnen fort

sind. In Z. 5 und 10 liest ʿA. *badḥak* statt *'adḥak*. Die Form mit *b-* ist sicher besser, wie sie denn auch in No. 1, Z. 5 steht. Ṣ. sprach das Verbum ضحك mit *d* und schrieb د; auch versicherte er mir ausdrücklich, dass er aus seiner Umgebung diese Aussprache kenne; vgl. Willmore, S. 17. Aber ʿA. kennt nur die Aussprache mit *ḍ*. Die Zeilen 7 und 9 sind auf Vorschlag von ʿA. eingefügt. Dass zwischen Z. 8 und 10 ein Vers fehlt, ergibt sich aus dem Zusammenhange.

LIED EINER DIEBISCHEN AMME.

3. *ninna ninna yā nāmûs*	Schlaf, schlaf, o [kleine] Mücke,
sittī wĕ-sîdī mā nāmû-š	meine Herrin und mein Herr schlafen nicht.
wil-miftâḥ bil-ḫabîya	Und der Schlüssel ist in der Wandnische,
wiḍ-ḍabba šimālîya	und der Riegel ist links.
taʿâlū qabl il-fagrîya	Kommet vor der Morgenröte,
i̭kûnu l-kull fi n-nôm sawîya.	dann schlafen alle miteinander.

Das Wort «Mücke» (*nāmûs*) ist hier wohl des Reimes wegen gewählt; nach ʿA. wird es sonst nicht für «kleines Kind» gebraucht. Nach Ṣ. bedeutet *ḫabîya* «Wandnische», nach ʿA. «Kellerloch», d. h. ein Aufbewahrungsort unter dem Fussboden des Erdgeschosses. *Fagrîya* ist gleichbedeutend mit *fagr*. Die Tageszeiten werden mit der Endung *-îya* versehen; vgl. *ʿaṣrîyât*, Bauer, *Das Palästinische Arabisch*², S. 168, Z. 25; *maġribîyât*, ib. S. 172, Z. 14 u. S. 115, Z. 12, mein *Zigeuner-Arabisch*, S. 87; *ḍuhrîyât* u. *ṣubḥîyât*, Bauer, S. 91. Diese Formen mögen von *ʿašîya* ihren Ausgang genommen haben; vgl. aber syrisch *ṣafrāyāṯā*, Barhebraeus, *Laughable Stories*, ed. Budge, Text S. 91, Z. 5.

Ṣ. bemerkte zu diesem Liede خادمة لصة تعطى اشارة للصوص فى اثناء غناءها للطفل «eine diebische Dienerin gibt Dieben ein Zeichen, während sie dem kleinen Kinde ein Lied singt».

Zu den Schlummerliedern gehört auch noch unten Nr. 24.

II. — DAS ERSEHNTE KIND.

Die drei vorhergehenden Lieder habe ich ausdrücklich als Schlummerlieder bezeichnet, da in ihnen Wörter für «schlafen» gebraucht werden. Manche der folgenden Lieder werden auch wohl von den Müttern gesungen, wenn sie ihre Kinder in den Schlaf lullen, obwohl dies nicht ausdrücklich gesagt ist.

MUTTERHOFFNUNG.

4. *yâ-mā qâlū*	Wie oft sagten sie,
yâ-mā ʿâdū	wie oft wiederholten sie :
ʿâqir wálā tiḥbal-šī	«Sie ist unfruchtbar und wird nicht schwanger».
ġíbum sana u-tilʾu l-walad byimšī	Bleibt nur ein Jahr fort, dann werdet ihr den Knaben laufen sehen.

SIEG DER GEDULD.

5. *yā ḥalâwa baʿdĕ ḥîn*	O du süsse Gabe nach langer Zeit,
yā ʿarāgîl in-nĕḫîl	o du Dattelbüschel von der Palme,
yā ʿaṭît rabbínā	o du Gabe unseres Herrn,
yâ-mā ịnûl iṣ-ṣābrîn	wie oft erreichen die Geduldigen das Ziel!
u-humma yā b(u)naiya l-fâizîn	Und sie sind es, mein Söhnchen, die ihren Wunsch erlangen.

Ṣ. diktierte *bunaiya;* ʿA. sagte mit Recht, dass das *u* in der Umgangssprache nicht hörbar ist.

DER TAUTROPFEN.

6. *yā walad mā qultí-lak ḍaiyífnī wána ʾaʿzímak*	O Knabe, hab ich dir nicht gesagt : «Bewirte mich und ich will dich einladen;
samn il-gāmûs ḥâmī ʿalêk samn il-baqar wa-fittí-lak	Die Büffelschmelzbutter ist zu scharf für dich, in Kuhschmelzbutter will ich dir Brot bröckeln»?
mā qultí-lak yā rašrašnā	Hab ich dir nicht gesagt, o du unser Tautropfen,
yā raiyínā baʿd ʿaṭašnā	o du unsere Labung nach unserem langen Durst :
wiḥyât ʾabûk ʾānistínā	Beim Leben deines Vaters, du hast uns erfreut;
wiḥyât ʾabûk sallítnā	beim Leben deines Vaters, du hast uns getröstet.

In Z. 1 und 2 scherzt die Mutter mit ihrem Sohne; sie will bei ihm, und er soll bei ihr zu Gaste sein. Dann will sie ihm *fatta* (d. i. Brühe mit Brotbrocken) mit zarter Kuhmilch geben. Das Wort *rašraš* ist bei Dozy in der Bedeutung «Regentropfen» belegt. «Labung» (Z. 4) eigentlich «Stillung des Durstes». Die Eltern hat es nach dem Kinde gedürstet, da sie lange Zeit kinderlos waren.

DIE GOTTESGABE.

7. *wána ṭalábtĕ biḥfânī*	Und ich bat mit meinen Fäusten :
rabbī karîm widdânī	Gott war gnädig und gab mir.
wána ṭalábtĕ biʾ(i)daiya	Und ich bat mit meinen Händen :
rábbī karîm gâd ʿalaiya	Gott war gnädig [und] schenkte mir.
ṭullī šûfī yallī daʿêti ʿalaiya	Schau, sieh, die du mir fluchtest,
daʿêti ʿalaiya mbâriḥ	die du mir gestern fluchtest :
win-nahár-da gâd ʿalaiya	Heute schenkte Er mir.

In Z. 1 las Ṣ. *biḥfân;* dies wurde von ʿA. mit Recht in *biḥfânī* verbessert, des Reimes und des Sinnes wegen. Das Wort *ḥifân* bedeutet meist «Händevoll», kann aber auch «Hände» bezeichnen; ich habe es durch «Fäuste» übersetzt, um im Ausdruck abzuwechseln. Gemeint ist natürlich das Beten mit erhobenen Händen, deren Handflächen nach aussen gerichtet sind. Ṣ. schrieb und las in Z. 2 und 4 *rabbĕ;* nach ʿA. ist *rabbī* richtiger. In Z. 5-7 ist die böse Nachbarin angeredet, die der Mutter früher wegen ihrer Kinderlosigkeit Vorwürfe gemacht hatte; denn die kinderlose Frau ist verachtet, und man sagt von ihr «sie ist eine Mauleselin». «Gestern» und «heute» bedeuten natürlich «einst» und «jetzt», wie «morgen» im Sinne von «künftig» steht.

III. — DIE FREUDENBOTSCHAFT.

BELOHNUNG DES FREUDENBOTEN.

8. *lammā qâlū ʿarûsa*	Als sie sagten : «Eine Braut»,
ʾiʿṭu l-mubaššir gamûsa	gab man dem Freudenboten eine Büffelkuh
wil-ʿasal waiya l-ḥilba	und Honig mit Bockshornklee,
ʾamma l-maʿâliq manqûša	die Löffel gar mit Verzierungen.

Die Formen *ʾiʿṭu* und *mubaššir* sind literarisch beeinflusst; gewöhnlicher wären *ʾiddu* und *mĕbaššir;* über die Form *ʾifʿal* vgl. Willmore, *The Spoken Arabic of Egypt*, S. 140. Bockshornklee (Trigonella foenum graecum) wird mit Honig und Schmelzbutter gekocht und den Gästen, die zum Glückwünschen kommen, vorgesetzt; vgl. auch Lane, *Manners and Customs*, London 1846, Band II, S. 276 : «The dish of hhil'beh (or fenugreek) is prepared from the dry grain, boiled, and then sweetened with honey over the fire».

9. *lammā qâlû-lī dī ʿarûsa*	Als sie zu mir sprachen : «Das ist eine Braut»,
ḥaṭṭêt il-bišâra gamûsa	gab ich als Botenlohn eine Büffelkuh
wĕ-sabaʿ ḥilal biġaṭâhum	und sieben Kessel mit ihrem Deckel,
ḥatta l-maʿâliq manqûša	sogar auch die Löffel verziert.

Nr. 8 wurde mir 1911 diktiert; Nr. 9 ist eine Variante davon, die mir 1934 diktiert wurde. In Nr. 9 werden die Gaben für den Boten aufgezählt, während in Nr. 8, Z. 3 die Speise für die Gäste genannt wird, an der freilich auch der Bote teilnimmt. *Ḥalla*, Plur. *ḥilal* ist ein grosser Kessel, von etwa der gleichen Grösse wie *ʾangar*, aber kleiner als *qazân*.

Eine andere Variante dieses Liedes findet sich bei Maspero, S. [162], Nr. 4; sie lautet in deutscher Übersetzung : «Als sie sagten : «Dies ist ein Töchterlein» — gab ich dem Freudenboten ein Stück gestreiften Baumwollenstoffs —, und ich gab ihm einen Kessel mit seinem Deckel — und vier Schlachttiere darin». Die Schlachttiere sind hier Tauben.

GEBURT EINER TOCHTER.

10. *lammā qâlū di bnaiya*	Als sie sagten : «Dies ist ein Töchterlein»,
haddū rukn il-bêt ʿalaiya	rissen sie des Hauses Stütze über mir ein,
wĕ-gābû-li l-bêḍ biqišru	und sie brachten mir die Eier mit ihrer Schale
wĕ-qalû-lī kulī yamm il-bĕnaiya	und sprachen zu mir : «Iss, du Mutter des Töchterleins!»

Über die Geburt eines Mädchens herrscht nicht so grosse Freude wie über die eines Knaben; vgl. u. a. meine *Neuarabische Volkspoesie*, S. 112, Anm. 2. Männliche Kinder und weibliche Tiernachkommenschaft sind ein «Segen»; vgl. meine *Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia*, Vol. II, S. 93. Darum heisst es hier in Übertreibung, dass durch die Geburt der Tochter die Stütze des Hauses niedergerissen sei und dass die Botschaft «schmecke» wie Eier mit der Schale.

Bei Maspero, S. [161], lautet dies Lied : «Als sie zu mir sagten : «Dies ist ein Töchterlein», brach die Stütze des Hauses über mir ein; — und sie brachten mir die Eier mit ihrer Schale — und statt der Schmelzbutter [brachten sie] Wasser».

Bei Mavris, S. 19 : «Als mir ein Töchterlein geboren wurde, — war es mir, als ob man den Ofen hinter mir geschlossen hätte (mich im Ofen eingesperrt hätte). — Man brachte mir Eier mit ihrer Schale — und darüber Händevoll Wasser».

GEBURT EINES KNABEN.

11. *lammā qâlū da walad*	Als sie sagten : «Das ist ein Knabe»,
inšaddĕ ḍahrī winsanad	ward stark mein Rücken und gestützt;
wĕ-gābû-lī farḫa mḥammara	und sie brachten mir ein geröstetes Huhn
wĕ-qālû-lī kulī yamm il-walad.	und sprachen zu mir : «Iss, du Mutter des Knaben».

Dazu vergl. Maspero, S. [167], Nr. 15 : «Als sie sagten : «Das ist ein Knabe», — ward stark mein Rücken und gestützt; — und sie brachten mir Eier mit der Schale, — [doch] ich sprach : «Schwimmend in frischer Butter». Mavris, S. 19 : «Als mir ein Knabe geboren ward — wurde der Rücken seines Vaters stark, und der schlief ruhig — Und sie brachten mir die Eier abgeschält — in Schmelzbutter schwimmend».

IV. — MORGENGLÜCK.

12. *ṣabâḥ u̯-ṣabāḥên*	Guten Morgen, und doppelt guten Morgen,
ṣabâḥ il-wardĕ wiz-zên	das Morgenglück der Rosen und des Schönen,
ṣabâḥ man saddĕ dênu	das Morgenglück dessen, der seine Schulden tilgte
wĕ-mât ma-ʿaléhšī dên	und ohne Schulden starb!

Der «Schöne» in Z. 2 kann auch der Prophet Mohammed sein; von dem Kinde wird also gesagt, es sei so schön wie Rosen und wie der Prophet.

13. *yā ṣabâḥak ʿandínā*	O dein Morgenglück bei uns,
ʾaḥsan mil-mâl wil-ġinā	schöner als Gold und Reichtum
waḥsan min baqara ḥalîb	und schöner als eine milchende Kuh,
tiḥlib fi bētínā.	die in unserem Hause Milch gibt.

14. *yā ṣabâḥī wána baṣabbáḥak*	O mein glücklicher Morgen, wenn ich dich am Morgen begrüsse!
ward il-ganâin fattaḥ	Da blühen die Rosen der Gärten auf;
yā wardĕ gdîd	o ihr frischen Rosen
fi lêlt il-ʿîd	in der Nacht des Festes!
willī i̯ṣallī ʿan-nabī yirbaḥ.	Und wer den Propheten segnet, hat Gewinn.

In Z. 4 mag mit dem «Fest» das Frühlingsfest (*šamm in-nasîm*) gemeint sein, da man an diesem Feste Blumen trägt.

15. *ṣabâḥ il-ḫêr wána baṣabbaḥ*	Guten Morgen, und ich wünsche dir guten Morgen,
yā ward il-gĕnêna fattaḥ	o Rose des Gartens, die aufblühte!
yā ḫôlī taʿâla staftaḥ	O Gärtner, komm, beginn dein Werk
ʿala l-ward il-mĕfattaḥ	mit den aufblühenden Rosen.

In Nr. 12, 14, 15 wird das Kind mit Rosen verglichen. Daher ist der «Gärtner» in Nr. 15 der Vater des Kindes; die Mutter sagt ihm, er solle sein Kind sehen und ihm guten Morgen wünschen, ehe er an seine Arbeit gehe.

In den Liedern 12-16 tritt der Gedanke hervor, dass das Erste, was dem Menschen am Morgen entgegentritt, Glück bringen soll.

V. — MUTTERLIEBE UND MUTTERGLÜCK.

GOLD UND PERLEN.

16. *ʾaḥibbak maḥabbitên lā wáḷḷa talâta*	Ich liebe dich doppelt, nein, bei Gott dreifach,
yā šamārîḫ il-lûlī yā dahab il-wirâta.	o Perlenbüschel, o goldenes Erbstück!

Alte Familienerbstücke, namentlich auch goldener Schmuck, werden in Ägypten wie in anderen Ländern besonders hochgeschätzt.

DAS SCHÖNE KIND.

17. *maḥsánu gânī gânī*	Wie schön ist er, der zu mir kam, der zu mir kam!
wĕ-gaiyítu mā tiḫfânī	Und sein Kommen ist mir nicht unbekannt.
wir-raqaba raqabit mamlûk	Und [sein] Hals ist [weiss wie] der Hals eines Mamluken;
ḥâbik ʿalêha l-quftânī.	das Gewand umschliesst ihn schön.

DER KLEINE LICHTBRINGER.

18. *haiyĕ wĕ-haiy*	O du da, du da,
yallī mallêt id-dunya ḍaiy	der du die Welt mit Licht erfüllt hast!
ḥafaṭṭak bil-ʾaulîya	Ich stellte dich in den Schutz der Heiligen
wis-sittĕ Fâṭma n-nabawîya	und der Herrin Fâṭma, der Prophetentochter,
wĕ-kullĕ šêḫ maiyit wĕ-ḥaiy.	und eines jeden toten und lebendigen Scheichs.

In Z. 1 las Ṣ. *wĕ-hîy;* dies habe ich, des Reimes wegen und nach ʿA. in *wĕ-haiy* verbessert. In Z. 4 schrieb S. وست und sprach *wĕ-sittĕ.* Ich habe dies mit ʿA. zu *wis-sittĕ* verbessert, da dies die gebräuchlichere und richtigere Form ist.

DER SÜSSE GLÜCKBRINGER.

19. *mā qultí-lak yā haiyêt*	Hab ich dir nicht gesagt, o du da,
min baʿdak mā marrêt	seit du da bist, bin ich nicht mehr betrübt,
yâbu l-ʿiyûn il-ʿasalîya.	o du mit den honigfarbenen Augen!

Der Ausruf *haiy* «ha, da» wird in der Anrede gebraucht (vgl. Nr. 18) und ist hier durch das demonstrative *t* verstärkt. In Palästina bedeutet *hai(y)* «da ist» und wird meist mit Suffixen gebraucht. Das Demonstrativelement *t* ist

bekanntlich allgemein semitisch; hier sei noch besonders auf *hūte, hīte* «er, sie», sowie auf *helehūte helehīte* «da ist er, sie» hingewiesen; vgl. Bauer, *Das Palästinische Arabisch*[2], S. 65, 72. Mir ist aus Südpalästina auch *harʿúweto* «da ist er» bekannt. — Honigfarbene Augen sind braun; das Wort für «Honig» mit dem Zusatz *ʾiswid* «dunkel» bezeichnet den aus Zuckerrohr hergestellten Sirup.

DER HERANWACHSENDE KNABE.

20. *yā walad wĕlâdī gû-lak*	O Knabe, meine Kinder kamen zu dir,
yunẓúrū ʿarḍak wĕ-ṭûlak	zu sehen, wie breit und gross du bist,
yunẓúrū kašmîr ḥizâmak	zu schauen auf deinen Kaschmirgürtel.
yáḷḷa ḫalli llī gābû-lu	O Gott, schütze den, der ihn ihm brachte!

In Z. 4 ist nach ʿA. *gābû-lak* zu lesen wegen des Reimes; das ist sehr einleuchtend, aber dann müsste auch wohl vorher *ʾaḷḷa i̯ḫalli* gelesen werden, da nicht im selben Satze Gott und der Knabe angeredet werden können. Die «Kinder» in Z. 1 können die älteren Geschwister des Knaben sein, können aber auch andere Kinder sein, von denen die Frau sagt «meine Kinder», obwohl es nicht ihre eigenen sind. In Z. 4 ist natürlich der Vater gemeint, der dem Knaben den Gürtel schenkte.

MEIN ALLES IN DER WELT.

21. *yā hĕdêhid ʾummu ʿaš-šagar*	O Wiedehöpflein, dessen Mutter auf dem Baume sitzt,
yā ʿaṭîyit rabbinā	O Geschenk von unserem Gott,
yâ-mā i̯nûl illī ṣabar	wie oft erreicht sein Ziel, wer sich geduldet!
minnak ḫaiy	Du bist für mich ein Bruder,
wĕ-minnak baiy	und du bist für mich ein Vater,
wĕ-minnak tĕzîḥ il-hamm išwaiy	und du bist es, der den Kummer ein wenig vertreibt.

In Z. 3 hat Ṣ. *i̯nauwil illī ṣubur* «er (d. i. Gott) lässt den das Ziel erreichen, der sich geduldet»; ich habe nach ʿA. verbessert. Die Form *ṣabar* reimt besser auf *šagar;* aber die intransitive Form *ṣibir, ṣubur* ist auch in Cairo gebräuchlich. Als letztes Wort hat Ṣ. *išwaiya;* dies ist zwar die gewöhnliche Form in der Umgangssprache, aber der Reim erfordert hier die abgekürzte Form. — Die Mutter vergleicht in Z. 1 das Kind mit einem Wiedehopf, dessen Mutter auf dem Baume sitzt und ihr Junges immer besorgt anschaut. Der Wiedehopf ist wie der Storch sakrosankt; beide werden nicht getötet. Nach Z. 3 scheint die

Mutter längere Zeit kinderlos gewesen zu sein; vgl. Nr. 5. — Der Gebrauch von *minnak* in Z. 4-6 ist wichtig; es wird wie *fîh*, gewissermassen als eine Art verbum substantivum gebraucht (« von dir ist » = « du bist »). — Der Ausdruck « ein wenig » ist auffällig; er steht zunächst wohl nur des Reimes wegen, könnte aber auch in gewissem Sinne antiphrastisch gebraucht sein.

DAS LIEBLICHE KIND.

22. *yā ḥabîb il-ḥabâyib*	O du allerliebster,
yā mgabbin wĕ-râyib	o du [weiss wie] Käse und geronnene Milch,
yā qišṭa ṭarîya	o du frische Sahne,
tâkul minha l-ḥabâyib	von der die Freunde essen!

Z. 1 könnte auch übersetzt werden « o du Freund der Freunde », d. h. « der von den Freunden geliebte ».

VI. — SCHERZLIEDER.

DER BÖSE KNABE.

23. *'il-walad da marzálu*	Wie bös ist dieser Knabe!
ḫaššĕ bêtī fattíšu	Er kam in mein Haus, durchsuchte es;
wálā ḥâkim yuḥkum ʿalêh	und kein Richter richtet ihn,
wálā šêḫ baládnā yiḥbísu.	und unser Dorfschulze sperrt ihn nicht ein.

Das Ganze ist natürlich antiphrastisch zu verstehen. Bei Liebkosungen wird oft das Gegenteil von dem gesagt, was gemeint ist. So hörte ich 1905 einmal, wie ein Mann aus Boṣra zu seinem Hunde sagte, während er ihn zärtlich streichelte : *yā malʿûn mā 'alʿanak*. Für solche Ausdrucksweisen liessen sich Parallelen aus manchen Sprachen anführen.

DER KLEINE STUTZER.

24. *yā walad yā miʿgibânī*	O Knabe, o du kleiner Stutzer,
ṭarfĕ šâlak il-yamânī	[sieh da,] der Saum deines jemenischen Schals!
wĕ-ḫalāḫîlak šannū u-rannū	Und deine Fussringe klirrten und klangen;
ḥaramûni n-nôm kullu	die raubten mir allen Schlaf.
larûḥ lis-sâyiġ waqúl-lu	Ich will zum Goldschmied gehen und ihm sagen :
ma dduqq-iš lil-miʿgibânī	« Schmiede nicht für den kleinen Stutzer! »
hô hô yā rabb itnâm	Hô hô, wollte Gott, du schliefest;
yā rabb itnâm.	wollte Gott du schliefest.

Zu *hô hô* vgl. oben Nr. 1. Der Schal ist ein seidenes Kopftuch. Das mit « kleiner Stutzer » übersetzte Wort bedeutet « selbstgefällig ». Fussringe sind eigentlich ein Schmuck für Mädchen und Frauen. Man legt aber auch kleinen Knaben Fussringe an, die mit kleinen Glöckchen versehen sind : 1) damit sie als Mädchen gelten und so nicht den Neid der bösen Nachbarinnen erregen (in diesem Falle tragen die Knaben auch Ohrringe); 2) damit man hört, wenn die Kinder weglaufen; 3) als Schmuck. Die Mutter singt scherzend, sie wolle dem Goldschmied (*sâyiġ*, nach ʿA. nur *ṣâyiġ*; vgl. Willmore, S. 17) sagen, er solle für den Knaben keine Fussringe machen. Wegen des Schlusses gehört dies Lied auch zu den Schlummerliedern (oben 1-3).

VII. — ERMAHNUNG ZUR ARTIGKEIT.

QUÄLEREI DER MUTTER.

25. *yā sitt il-banât rîḍī*	O Herrin der Mädchen, sei folgsam!
min ġulbik nišif rîqī	Durch die Quälerei mit dir ist mein Speichel eingetrocknet.

RUHIGES SPIEL.

26. *'iddalláʿī dilʿ iṭ-ṭâʿa*	Spiele ein folgsames Tändelspiel.
líki ḫulḫâlĕ fi s-sâġa	Für dich sind Fussringe im Goldschmiedebasar;
wĕ-líki ʿabd ismu Murgân	und du hast einen Sklaven, der heisst Murgân,
i̯dalláʿik kullĕ sâʿa.	der spielt mit dir zu jeder Zeit.

Das Tändelspiel (*dilʿ*) führt leicht zum Toben und zur Ungezogenheit; *mĕdallaʿ* bedeutet « verzogen ». In Z. 2 sagt die Mutter, sie habe für ihre Tochter im Goldschmiedebasar (*sâġa;* nach ʿA. : *ṣâġa*) Fussringe bestellt. Für Murgân kommt auch die Aussprache Mirgân vor; « Koralle » ist ein echter Sklavenname.

DIE ERZÜRNTE APRIKOSE.

27. *'id-diḥdiḥ wĕ-banâ-lu bêt zuġaiyar ʿala qaddu*	Der Kleine — und er baute sich ein kleines Haus nach seiner Grösse.
wil-mišmiš ṭiliʿ ġaḍbân yalla yā ʿinab ruddu	Und die Aprikosen ging zornig fort; wohlan, Weintraube, hole sie zurück!

Nach Ṣ. bedeutet *diḥdiḥ* « klein »; ʿA. kennt nur *daḥdaḥ* « trippelnd und schwankend gehen ». Das Wort wird kairinisch sein und wird vielleicht auch in Cairo nur in einzelnen Kreisen gebraucht. Mit dem « kleinen Haus » ist die « Wiege » gemeint. Wer aber « Aprikose » und « Weintraube » sind, ist ungewiss. ʿA. schlug vor, in « Aprikose » (*mišmiš*) den Namen des Vaters zu sehen,

der zornig aus dem Hause gegangen ist; der Kleine, der mit einer Weintraube verglichen wird — das Bild wäre durch die Bedeutung des Namens Mišmiš veranlasst — soll hingehen und den Vater zurückholen. «Aprikose» kommt als Personenname vor; vgl. *Vocabulaire des noms des indigènes*, Alger 1891, S. 266 (مشماش).

STRAFE FÜR EIN UNGEZOGENES MÄDCHEN.

28. *yābûhā haiyar haiyar*	O du ihr Vater, eile, eile(?),
wibnî-lhā qabrĕ zġaiyar	und errichte ihr ein kleines Grab
widfinha bdaiyâtak	und begrab sie mit deinen Händen.
titraḥḥam fi ḥayâtak	Du findest Erbarmen in deinem Leben,
ḥilwĕ ʿala ʾummak ya l-ġandûr.	süss für deine Mutter, du kleiner Stutzer.

Ṣ. erklärte *haiyar* durch *ʿaggil* «eile!» Aber ʿA. kennt dies Wort nur in der Bedeutung «mit den Händen graben». In Z. 5 ist der Artikel nach *yā* auffällig. Er kommt aber gelegentlich so vor; vgl. meine *Arabischen Beduinenerzählungen* I, S. 56, s. v. يا; ferner *ja ʾl-uḫt* «o Schwester», Rothstein, *Proben neuarabischer Volkspoesie aus Palästina*, S. 21, Z. 3; *ya l-(i)mlîḥa* «o Schöne», *Journal of the Palestine Oriental Society* II, S. 275, XLVIII, 3; *yā-l-marfaʿîn* «o Hyäne», *Sudan Notes and Records* I, S. 28, Z. 4; *ya ʾl-walī* «o Heiliger», ib. S. 182, Z. 9. Natürlich hat diese etwas starke Drohung, das ungezogene Mädchen solle von ihrem Vater begraben werden, nichts zu tun mit der *mauʾūda*, der lebendig begrabenen Tochter bei den heidnischen Arabern. Sie bedeutet nicht mehr, als wenn eine erzürnte deutsche Mutter sagt : «Wenn du das (nicht) tust, dann schlag ich dich tot!»

VIII. — ZUKUNFTSBILDER.

DER KÜNFTIGE SCHREIBER.

29. *ʾin ʿišt wiḥyânī rabbī*	Wenn ich am Leben bleibe und Gott mich leben lässt,
mā-ʿallimu ʾillā kâtib	so will ich ihn «Schreiber» lernen lassen,
ṣanʿit ʾabûh u-giddu	den Beruf seines Vaters und Grossvaters.

DER KÜNFTIGE BAUMEISTER.

30. *ʾin ʿišt wiḥyânī rabbī*	Wenn ich am Leben bleibe und Gott mich leben lässt,
mā-ʿallimu illā bannā	so will ich ihn «Baumeister» lernen lassen,
ḫâtim dahab fi ṣbâʿu	der einen Goldring am Finger trägt,
kaffu ḥzîn il-ḥinnā.	dessen Hand Henna ziert.

DER GASTFREIE HAUSHERR.

31. *maḥsánu gaiy izûf*	Wie schön ist er, der mit stolzem Schritte kommt,
wil-ʿabâya ʿak-kutûf	mit der Abâja über der Schulter!
kuntĕ fên yábnī?	«Wo warest du, mein Sohn?»
kuntĕ baḥaiyi ḏ-ḍiyûf.	«Ich war beim Begrüssen der Gäste».

Die Mutter stellt sich ihren kleinen Sohn als erwachsenen Mann vor, der die Tugend der Gastfreiheit ausgeübt hat und nun stolz daher schreitet, indem er seinen Mantel zusammengefaltet über der Schulter trägt; dies wird manchmal getan, damit das schöne Gewand (*quftân*) zur Geltung kommt. Z. 1 und 2 kommen bei Mavris (S. 18, Z. 20) in einem Liede vor, dessen Inhalt dem von Nr. 35 unten ähnelt.

DER KLEINE FÜRST.

32. *zubrítu zubrit ʾamîr*	mentula eius est mentula principis;
faḥíthā fi l-bêt bîr	foramen eius est puteus in domo,
yišrábū minha l-ʿadâra l-hāigîn.	a quo bibent virgines libidinosae.

Die Erklärung von Z. 2 ist nicht ganz sicher. Ich halte die obige Übersetzung für die wahrscheinlichste, wobei natürlich *eius* auf *mentula* zu beziehen ist; aber dann müsste eher *faḥtĕhā* oder *faḥtáhā* (bezw. *faḥtĕhā*, *faḥtáhā*) gelesen werden. ʿA. wollte zunächst übersetzen : «er hat ihn gegraben (*fāḥit-hā*), im Hause den Brunnen»; dann schlug er vor, statt *-hā* zu lesen *-láhā* «für sie», d. i. die Mutter. Die Femininform *zubrítu* (von *zubr* abgeleitet) dient zur Verkleinerung.

DER KÜNFTIGE KRIEGSHELD.

33. *yā walad yā walad*	O Knabe, o Knabe,
tauwĕ ṭablak mā ḍarab	jetzt, da deine Trommel schlug
wil-bĕḥêra dardikit	und die Seeprovinz in Aufruhr geriet
wil-ġuzzĕ qâmat ʿal-ʿarab.	und die Türken sich gegen die Araber erhoben!

Die Seeprovinz ist die westlichste Provinz (Verwaltungsbezirk) im Delta. In diesem Liede spiegeln sich noch die Kämpfe zwischen Mamluken und Arabern wieder.

Bei Maspero S. [164] : «O Knabe, o Knabe, — die Kunde von dir verbreitet sich im Lande, — und die [Bewohner der] Seeprovinz sind deine Sklaven, — und die Türken erhoben sich gegen die Araber».

DER KÜNFTIG REICHE MANN.

34. *mā qulti-lak yâbu l-ʿaṭâra*	Hab ich dir nicht gesagt, du Spezereienhändler,
wil-giyûb minnak malâna	und deine Taschen sind angefüllt,
wil-gamal yiḍrub biḫuffu	und das Kamel tritt auf mit seiner Sohle,
wil-bĕhîm ʿala ṭ-ṭiwâla	und das Vieh ist an der Krippe?

Die Mutter, eine Bäuerin, denkt, ihr Sohn wird einst ein feingekleideter städtischer Spezereienhändler sein, der seine Taschen voll von Spezereien, Nüssen, Mandeln usw. hat, der aber auch noch Landbesitz hat mit Kamelen und Rindern. Statt *ṭiwâla* las ʿA. *ṭuwâla*.

DER KÜNFTIGE HOHE BEAMTE.

35. *Ṣâliḥ nâzil min dîwânu*	Da kommt Ṣâliḥ aus seiner Sitzung,
wis-sâʿa d-dahab fi ḥzâmu	mit goldener Uhr an seinem Gürtel.
yā rabbĕ kattar ḫuddâmu	O Gott, mache viel seiner Diener,
il-ʿazîz il-ġâlī.	dem Lieben, dem Teueren!

ʿA. kennt dies Lied in folgender Form:

Mḥammad nâzil min dîwânu	Da kommt Muḥammad aus seiner Sitzung,
wis-sâʿa wil-katîna fi ḥzâmu	mit Uhr und Kette an seinem Gürtel.
yā rabbĕ tuḥrusu lišabâbu	O Gott, behüte ihn wegen seiner Jugend;
da zġaiyar mā ḫunšĕ ʿalaiya.	er ist noch klein und ist mir so wert.

Mavris, S. 18, zweites Lied, lautet in deutscher Übersetzung: «Ich sah ihn da kommen, wie sein Haarschopf von Feuchtigkeit tropfte, — O Mütterchen, bereite das Frühstück, er war in der Schule und ist gekommen. — Ich sah ihn kommen, wie er stolz einherschritt, mit der ʿAbâja über der Schulter (s. oben Nr. 31) —, O Mütterchen, bereite das Frühstück, er war in der Sitzung und ist gekommen».

AM KAUFMANNSLADEN.

36. *Maḥmûd wâqif ʿalā dukkânu*	Da steht Maḥmûd vor seinem Laden,
bizarrar fi quftânu	er knöpft sein Gewand zu.
yā rabbĕ hât il-maṭar quddâm dukkânu	O Gott, lass es regnen vor seinem Laden;
yiṭlaʿ yĕlimm il-ḥaṣa yitballĕ quftânu	dann geht er hin, sammelt Steinchen, und sein Gewand wird nass.

Der Knabe wird als so gross gedacht, dass er schon mit seinem Vater zu dessen Laden im Basar geht, um ihm zu helfen oder um dessen Beruf zu lernen. Aber er sammelt noch Steinchen, und wenn es dann regnet, so wird sein Gewand nass. Vor *quftânu* hat Ṣ. *fi* (also «er wird nass an seinem Gewande»); ich habe es nach Vorschlag von ʿA. ausgelassen.

DIE KÜNFTIGE HAUSFRAU.

37. *yā sitt il-banât yā sitt*	O Herrin der Mädchen, o Herrin,
ʾîdik fi l-ʾangar bitfitt	deine Hand bröckelt Brot in den Kessel;
wabûki yiššarraṭ wîqûl	und dein Vater redet hin und her und spricht:
mā ʿandī ʾillā ḫittit bitt	«Ich habe doch nur eine kleine Tochter».

Das kleine Mädchen wird als erwachsen gedacht, wie sie im *ʾangar*, dem grossen Kessel, *fatta* bereitet, d.h. Brot bröckelt und auch wohl Fleisch in kleine Stücke schneidet und das beliebte Gericht zubereitet; denn ihr Vater ist sehr freigebig und hat immer Gäste. Wenn dann aber Freier kommen, so redet er hin und her, macht Ausflüchte und stellt Bedingungen.

38. *yā sitt il-banât yā Fôz,*	O Herrin der Mädchen, o Fôz,
yā markib malâna lôz	o du Schiff voll von Mandeln,
bîʿī libbîtik wištrî-lik gôz	verkaufe deine Halskette und kaufe dir einen Gatten
min ʿarab il-hilālîya	von den Hilâl-Arabern.

Der Name Fôz ist selten; in Algier kommt Fouza als Mädchenname vor, s. *Vocabulaire*, s.v. In *gôz* wollte Ṣ. «ein Paar» erkennen, d.h. «ein Paar Diener»; aber nach ʿA. ist es hier doch in der Bedeutung «Gatte» zu fassen. Die Araber vom Stamme der Benī Hilâl sind wegen ihrer Heldentaten im ganzen arabisch sprechenden Orient berühmt. Wenn ein so vornehmer Mann dies Mädchen heiraten soll, so muss eine reiche Brautmitgift vorhanden sein; der Ausdruck «kaufen» ist bildlich gemeint wie das ganze Lied.

39. *lammā qâlū di bnaiya*	Als sie sagten: «Dies ist ein Töchterlein»,
qult il-ḥabîba ʾahî gaiya	sprach ich: «Siehe, da kommt die liebe Kleine!
tiʿgín-li wĕ-tiḫbiz-lī	Sie wird für mich kneten und wird für mich backen
wĕ-timla l-bêt ʿalaiya.	und mir das Haus [mit Freude] füllen.»

Wenn die Tochter im Hause ist, so fühlt die Mutter sich nicht einsam, und das Haus ist gewissermassen gefüllt.

Bei Mavris, S. 19 : «Und als sie sagten : «Dies ist ein Töchterlein», — sprach ich : «O glückliche Nacht! — Sie wird für mich fegen und mir das Bett bereiten — und mir das Haus mit Wasser füllen (d. h. Wasser für mich vom Brunnen holen)».

40. *sitt il-banât mā fīhā*	Die Herrin der Mädchen hat nicht die Art,
tiḍrab ḥamâthā tikfīhā	dass sie ihre Schwäherin schlägt und umwirft;
ti'mil[-la]hā kursī maṭbaḫ	sie macht sich für sie zum Küchenstuhl,
ti'gin wĕ-tuṭbuḫ 'alêh	auf dem sie knetet und kocht.
sitt il-banât sittinā	Die Herrin der Mädchen, unsere Herrin,
ḥilwa wĕ-tiġzil kittân	ist süss, und sie spinnt Flachs.
kull il-banât idgauwizit	Alle Mädchen sind vermählt;
yā rabbĕ 'uqbâl b(i)naiyitī.	wollte Gott, so auch mein Töchterlein.

Dies Lied habe ich nach der Auffassung von 'A. übersetzt, indem ich seine Vorschläge *fīhā* für *bīhā* (im MS ist فيها zu بيها verbessert) und *ti'mil-lahā* für *ti'mil-hā* (so Ṣ.) annehme. Ṣ. erklärte das Lied ganz anders; nach ihm ermahnt die Mutter ihre kleine Tochter, später stark zu sein, ihre Schwiegermutter zu schlagen und umzuwerfen und sie für sich zum Küchenstuhl zu machen; der Küchenstuhl ist ein niedriger Stuhl, auf dem die Frauen beim Kneten und Kochen sitzen. Die Auffassung von 'A. ist jedenfalls humaner. Für sie spricht auch Z. 6, in der es heisst, dass «die Herrin» Flachs spinnt, der schwerer zu spinnen ist als Wolle und daher Geduld erfordert. In Z. 1 erklärte Ṣ. *mā bīhā* als «was ist es mit ihr?»

DER TODKRANKE LIEBHABER.

41. *wil-banât ṭil'um sáwā*	Und die Mädchen gingen aus gemeinsam,
wiš-ša'r yil'ab-bu l-háwā	während der Wind in ihren Haaren spielte.
wĕ-'āšiqhum wiqi' mât	Der sie lieb gewann, sank hin und starb;
ma-lqā-lû-š dáwā.	er fand keine Arzenei für sich.

Von Liebesleid, Liebeskrankheit und Liebestod ist in der empfindsamen arabischen Poesie und Erzählungsliteratur oft genug die Rede; vgl. u. a. meine Übersetzung von 1001 Nacht, Band 6, S. 739 f.; Paret, *Früharabische Liebesgeschichten;* Ecker, *Arabischer, provenzalischer und deutscher Minnesang*, S. 190.

DAS BILLIGE ÖL.

42. *yā banât yā banât*	O ihr Mädchen, o ihr Mädchen,
'ammuku z-zaiyât mât	euer Oheim, der Ölhändler, ist gestorben.
wĕ-kân ibī' iz-zêt ġâlī	Und einst verkaufte er das Öl teuer;
raḫḫáṣu lagl il-banât.	doch er machte es billig um der Mädchen willen.

Die Mädchen brauchen das Öl für ihr Haar.

DER VORNEHME EHEVERTRAG.

43. *yā banât yā banât*	O ihr Mädchen, o ihr Mädchen,
il-qâḍī wil-muftī mât	der Kadi und der Mufti sind gestorben.
wĕ-mîn yiktib il-kitâb	Und wer soll den Ehevertrag schreiben?
da bâba wĕ-'ašar bašawât	Das tun Väterchen und zehn Paschas.

DIE KÜNFTIGE LIEBENDE.

44. *'is-sitt-ilha*	Sie ist die Herrin,
wil-bint-ilhā	und sie ist die Tochter
wĕ-qurumfúla 'al-'idân	und die Nelke auf den Stengeln.
wiṭḥibbĕ gada'	Und sie liebt einen Jüngling,
mā fihši waga'	an dem kein Fehl ist,
wibtilfuẓ kêf il-ġuzlân.	und sie spricht [lieblich] wie die Gazellen.

Der Ausdruck *is-sitt-ilhā* «sie ist die Herrin», eigentlich «der Begriff Herrin gehört zu ihr» ist grammatisch beachtenswert; wie in *minnak* (oben Nr. 21) haben wir hier eine Art von Verbum substantivum. — In Z. 5 «Fehl» eigentlich «Schmerz», d. h. Krankheit und Kummer.

IX. — EIN LIED IM FASTENMONAT.

45. *'iṣ-ṣalā 'an-nabī bafássar*	Segen für den Propheten will ich künden,
yā 'aṣīda bsukkar	o du Zuckerbrei!
yā ṣâim qûm iftar	O Fastender, brich das Fasten
'al-lôz il-muqaššar	mit geschälten Mandeln
wil-kaḥkĕ 'abū sukkar.	und gezuckerten Kringeln.

Die Mutter spricht den Segen für den Propheten statt ihres kleinen Sohnes. — Der Brei *'aṣīda* wird aus Mehl, Schmelzbutter und Zucker bereitet und im Kessel gekocht.

X. — DER BESCHNITTENE KNABE.

46. *zubrítu zubrit daḥḥa*	mentula eius est mentula pulchra.
ga l-muzaiyin yiqṭaḥḥā	Es kam der Barbier, um sie zu beschneiden;
wil-ʾummĕ min farḥíthā	und die Mutter in ihrer Freude
zaġratít-lu biẓbaḥḥā	sang ihm ein Trillerlied mit dem Finger am Munde.

Die mentula des Kindes ist bereits oben in Nr. 32 besungen. Die Trillerlieder der Frauen werden bei freudigen Ereignissen gesungen und haben den Refrain *lu-lu-lu-li*; vgl. meine *Neuarabische Volkspoesie*, S. 87; dabei wird der Finger an den Mund gelegt.

B. — LIEDER BEIM BESCHNEIDUNGSFEST.

Die Beschneidung war auch im alten Ägypten üblich. Die bildliche Darstellung zweier Beschneidungsszenen wurde von W. Max Müller veröffentlicht in seinen *Egyptological Researches*, Results of a Journey in 1904, Washington, D. C., 1906, Plate 106; auf S. 61 bemerkt der Verf., dass bis dahin nur eine einzige solche Darstellung bekannt war. Die von Müller entdeckte Abbildung ist (nach Capart) auch in Erman-Ranke, *Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen 1923, S. 410, wiedergegeben. In diesem Buche heisst es S. 36 : «Die Sitte der Beschneidung, durch die andere Völker sich stolz von ihren Nachbarn scheiden, war bei den Ägypten wohl von jeher in Gebrauch, doch wüsste ich nicht, dass sie dieser Sitte je eine ähnliche Bedeutung beigelegt hätten, wie es die Juden und Moslims tun, bei denen der zahlreichen Völker gemeinsame Brauch zu einem religiösen Unterscheidungsmerkmal geworden ist». Bei den Muslimen wird in der Tat die Beschneidung ganz besonders gefeiert; man vergleiche die Beschreibungen bei Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London, 1846, Vol. I, S. 82 ff. und Vol. II, S. 278 ff, und W. S. Blackman, *The Fellāḥīn of Upper Egypt*, S. 87 f. Lane teilt einige der Lieder, die bei diesem Fest gesungen werden, in englischer Übersetzung mit; sie berühren sich jedoch inhaltlich nicht mit den hier veröffentlichten. Ebenso ist das Beschneidungslied bei Dalman, S. 172 f., anderen Inhaltes. Aber unter den von Maspero publizierten Beschneidungsliedern finden sich Parallelen und Varianten zu den folgenden.

Nach dem grossen Festzug (s. Lane, Vol. I, S. 83) wird der Beschneidungskandidat wie Ṣ. mir berichtete, gebadet; dann wird ihm der Kopf geschoren

oder rasiert. Während der Nacht findet im Hause eine grössere oder kleinere Feier statt. Am nächsten Morgen früh kurz vor Sonnenaufgang wird die Beschneidung vorgenommen. Während der Barbier die Zeremonie ausführt, und kurz hinterher werden die folgenden Lieder von der Mutter und ihren Freundinnen gesungen.

ĠINA LIL-MUṬÂHIR.

I

1. *dârī ya mzaiyin dârī*	Mach's heimlich, o Barbier, mach's heimlich!
sammáʿnī ʿiyâṭ il-ġâlī	Lass mich das Schreien des Lieblings hören!
wĕdī ḫaltu qaʿda maglîya	Und da sitzt seine Muhme erfreut,
libsáha l-ʾasâwir bimîya	sie trägt Armringe, hundert [Goldstücke] wert.
wâdi ʾabûh šâyil iṣ-ṣanîya	Und da ist sein Vater, der die Messingplatte trägt,
win-nuqûṭ nâzil ʿal-ġâlī	und die Geschenke fallen herab für den Liebling.
2. *dârī ya mzaiyin dârī*	Mach's heimlich, o Barbier, mach's heimlich!
sammáʿnī ʿiyâṭ il-ġâlī	Lass mich das Schreien des Lieblings hören!
wâdi ʿammítu qaʿda maglîya	Und da sitzt seine Öhme erfreut,
labsa l-kirdân bimîya	sie trägt ein Halsband, hundert [Goldstücke] wert.
wâdi ʿammu šâyil iṣ-ṣanîya	Und da ist sein Oheim, der die Messingplatte trägt,
win-nuqûṭ nâzil ʿal-ġâlī	und die Geschenke fallen herab für den Liebling.
3. *dârī ya mzaiyin dârī*	Mach's heimlich, o Barbier, mach's heimlich!
wâdi sittu qaʿda maglîya	Und da sitzt seine Ahne erfreut,
labsa l-ġiwāšât bimîya	sie trägt Armbänder, hundert [Goldstücke] wert.
wâdi ḫâlu šâyil iṣ-ṣanîya	Und da ist sein Onkel, der die Messingplatte trägt,
win-nuqûṭ nâzil ʿal-ġâlī	und die Geschenke fallen herab für den Liebling.
dârī yā mzaiyin dârī....	Mach's heimlich, o Barbier, mach's heimlich!

Dieser Vers kann öfters wiederholt werden, indem in Z. 3 und in Z. 5 jedesmal ein anderes Wort eingesetzt wird. Die arabischen Wörter für Vatersbruder, -schwester, Mutterbruder, -schwester habe ich im Deutschen durch Oheim, Öhme, Onkel, Muhme wiedergegeben.

II

1. *ya mṭâhir yā zên, yâbū mandîl bilûlī* (1)	O Beschnittener, o Schöner, o du mit dem Perlentuch!
wána gibt iṭ-ṭarbûš, bâbā, labbisû-lī (2)	Und ich brachte den Tarbusch; Vater, lege du [ihn] ihm mir an!
wimzaiyin iš-šâṭir ʾiʿûʿa tisriʿû-lī	Und du kluger Barbier, hüte dich, ihn mir zu erschrecken!
wâdi rabbu fôqu qâdir yiḥrisû-lī	Und Gott dort über ihm kann ihn mir bewachen.
2. *ya mṭâhir yā zên, yâbū mandîl bilûlī* (1)	O Beschnittener, o Schöner, o du mit dem Perlentuch!
wana gibt il-balṭu, bâbā, labbisû-lī (2)	Und ich brachte den Mantel; Vater, lege du [ihn] ihm mir an!
wimzaiyin iš-šâṭir ʾiʿûʿa tisriʿû-lī	Und du kluger Barbier, hüte dich, ihn mir zu erschrecken!
wâdi rabbu fôqu qâdir yiḥfaẓû-lī	Und Gott dort über ihm kann ihn mir behüten.
ya mṭâhir yā zên usw.	O Beschnittener, o Schöner, usw.

Dieser Vers kann wie Nr. 1 öfters wiederholt werden, indem in Z. 2 jedesmal ein anderes Wort eingesetzt wird. In Z. 3 schrieb und sprach Ṣ. *tisriʿû-lī* mit *s* statt *ṣ*; das Verbum ist صرع.

III

1. *qúl-lī yā ḫawâga qúl-lī* *wiš ʿandak malîḥ lil-ġâlī* *ʾana ʿandī šāhiyât ʿagamī*	Sage mir, o Kaufmann, sage mir : Was hast du Schönes für den Liebling? «Ich habe Gewänder von gestreifter persischer Seide
liMḥammad ṭawîl ir-râya *win gânī wĕ-ḫaṭṭa l-ʿataba*	für Mohammed mit hohem Banner. Und wenn er [später] zu mir kommt und über die Schwelle tritt,
laddî-lu wafût (3) *rismâlī*	so will ich ihm geben und von meinem Verdienst absehen».
2. *qúl-lī yā ḫawâga qúl-lī* *wiš ʿandak lil-malîḥ il-ġâlī* *ʾana ʿandī bidal ʾafrangîya*	Sage mir, o Kaufmann, sage mir : Was hast du für den Schönen, den Liebling? «Ich habe fränkische Kleider

(1) Im M S sind die beiden Vershälften umgestellt.
(2) M S. : *lu* (لُه); wegen des Reimes und der Bedeutung ist *lī* zu lesen.
(3) Ṣ. : *wafauwat;* nach ʿA. nur *wafût*, wie in Str. 2, Z. 6.

liMḥammad ṭawîl ir-râya *win gânī wĕ-ḫaṭṭa l-ʿataba*	für Mohammed mit hohem Banner. Und wenn er [später] zu mir kommt und über die Schwelle tritt,
laddî-lu wafût rismâlī.	so will ich ihm geben und von meinem Verdienst absehen».

In Str. 1, Z. 3 ist «persisch» nur zur Verschönerung hinzugesetzt; in Wirklichkeit ist die *šāhîya* (gestreifte Halbseide) hier einheimisches Erzeugnis. ʿA. kennt eine Strophe dieses Liedes in folgender Form, in der die Reime besser sind :

III *a*

dauwir yā ḫawâǧa dauwir *ʿindak-šī malîḥ lil-ġâlī* *ʾana ʿandī kasâwi l-ʿaǧaba* *liMḥammad ṭawîl ir-ragaba* *win ǧânī wĕ-ḫaṭṭa l-ʿataba*	Wende dich o Kaufmann, wende dich hierher! Hast du etwas Schönes für den Liebling? «Ich habe wunderbare Gewänder für Mohammed mit dem hohen Hals. Und wenn er zu mir kommt und über die Schwelle tritt,
laddî-lu ḥalagī wĕ-rismâlī	so will ich ihm meine Ringe und mein Geld geben».

Der Kaufmann wird als ein wandernder Händler gedacht, wie er mit seinem Esel, der die Waren trägt, umherzieht.

IV

1. *ya mṭâhir ʾīyâ-mṭâhir, yâbū ṭaqîya bîbī* (1)	O Beschnittener, ei du Beschnittener, o du mit der kleinen Kappe,
gibt il-kasâwī walabbísak [yā ḥabîbī] (2)	ich brachte die Gewänder und will dich ankleiden, mein Lieb;
yā ṭulbit ʾummak fī layâlī l-ʿîd[i] (3)	o du Wunsch deiner Mutter in den Festesnächten,
kullĕ yôm winlabbísak gedîd[i] (3)	jeden Tag wollen wir dir neue Kleider anlegen.
2. *ya mṭâhir ʾiyâ-mṭâhir yâbū ṭaqîya lamʿa*	O Beschnittener, ei du Beschnittener, o du mit der glänzenden Kappe,
gibt il-kasâwī walabbísak fī š-šamʿa	ich brachte die Gewänder und will dich beim Kerzenlicht ankleiden;

(1) Die zweite Vershälfte steht im M S auch am Anfang des Liedes.
(2) Nach ʿA. ergänzt;
(3) Von mir ergänzt wegen des Reimes.

yā ṭulbit ʾummak fī layâli l-gumʿa	o du Wunsch deiner Mutter in den Freitagsnächten,
ya mṭâhir yâbū ṭaqîya lamʿa.	o Beschnittener, o du mit der glänzenden Kappe!

Das «Kerzenlicht» bezieht sich nach ʿA. auf den Hochzeitstag; beim Hochzeitszuge trägt der Bräutigam eine Kerze.

V

ʿala l-ḥaḍîr wĕ-nadáh-lī l-usṭa l-mĕzaiyin	In der Vorhalle rief er mich, der Meister, der Barbier.
ʿala l-ḥaḍîr wĕ-nadáh-lī l-usṭa l-mĕzaiyin	In der Vorhalle rief er mich, der Meister, der Barbier.
mā fîš gabâyir ʾasmaʿ ʿiyâṭak yā b(u)naiya	Ich habe nicht die Kraft, dein Schreien zu hören, o mein Söhnchen.
l-usṭa l-mĕzaiyin ʿala l-ḥaḍîr wĕ-nadah-li.	Der Meister, der Barbier, war in der Vorhalle und rief mich.

Das Wort *ḥaḍîr* ist nach Ṣ. gleichbedeutend mit *fasaḥa*. Das Lied wurde von Ṣ. als fellachisch bezeichnet; es macht den Eindruck der Unvollständigkeit, was mir durch ʿA. bestätigt wurde.

VI

1. [*daḫal il-mĕzaiyin*] *biʿiddítu wimwâsu*	[Der Barbier kam herein] mit seinem Werkzeug und seinen Messern.
daḫal il-mĕzaiyin biʿiddítu wimwâsu	Der Barbier kam herein mit seinem Werkzeug und seinen Messern.
ḥilif il-mĕzaiyin mā yâḫud ʾillā šâlu	Der Barbier schwor, er wolle nur seinen Schal nehmen.
šālên talâta liḥlâqit râsu	Zwei, drei Schale für das Rasieren seines Hauptes.
2. *daḫal il-mĕzaiyin, yuh, biʿiddítu d-dahabîya*	Der Barbier kam herein, huh, mit seinem vergoldeten Werkzeug.
daḫal il-mĕzaiyin biʿiddítu d-dahabîya	Der Barbier kam herein mit seinem vergoldeten Werkzeug.
ḥilif il-mĕzaiyin mā yâḫud ʾillā mîya	Der Barbier schwor, er wolle nichts nehmen als hundert,
mītên talâta liḥlâqit râsu.	Zweihundert, drei [hundert Piaster] für das Rasieren seines Hauptes.

Der Text dieses Liedes ist nicht ganz genau überliefert. In Strophe 2, Z. 3 hatte Ṣ. am Anfang die Worte *daḫal il-mĕzaiyin* noch einmal wiederholt; das ist sicher nicht richtig. Bei Maspero S. [34], lesen wir die folgende Form, bei der ich die Umschrift in Einklang mit der hier angewandten gebracht habe:

daḫal il-mĕzaiyin biʿiddítu wimwâsu
ḥilif il-mĕzaiyin mā yâḫud ʾillā šâšu
šāšên talâta fī ḥilâgit râsu
daḫal il-mĕzaiyin biʿiddítu d-dahabîya
ḥilif il-mĕzaiyin mā yâḫud ʾillā mîya
mītên talâta fī ḥilâgit iš-šūšîya.

Des Reimes wegen scheinen die Lesarten *šâšu* («sein Turbantuch») und *iš-šūšîya* «des Haarbüschels» besser zu sein. Das Lied zerfällt in zwei Strophen. Sind diese Strophen dreizeilig, so hat Maspero die ursprünglichere Form; sind sie aber vierzeilig wie so viele dieser Volkslieder, so ist die Wiederholung der ersten Zeile beide Male beabsichtigt, aber Ṣ. hat dann in Strophe 1 die Worte ausgelassen, die er in Strophe 2 irrtümlich hinzugefügt hat. Den Anfang von Strophe 2 hat Mavris S. 43, Nr. 4.

Wenn vom «vergoldeten Werkzeug» die Rede ist, so braucht das nicht wörtlich genommen zu werden; der Ausdruck steht in poetischer Übertreibung für «wertvolles Werkzeug».

C. — KINDERSPRACHE.

Die Lall- und Schallwörter, die von den kleinen Kindern und im Verkehr mit ihnen auch von den Erwachsenen gebraucht werden, sind in mehrfacher Hinsicht für die Sprachgeschichte von Bedeutung. Sie bieten uns einen, wenn auch nur sehr geringen Einblick in die Sprachschöpfung und in die Anfänge der menschlichen Sprache. Diese Wörter, oder besser Ausrufe, werden vom Kinde unterschiedslos als Verba oder Substantiva gebraucht. Werden sie, was öfters geschieht, in die Sprache der Erwachsenen aufgenommen, so werden sie den grammatischen Kategorien angepasst und mit Flexionsendungen versehen, soweit es möglich oder geboten ist. Daher kann die Erforschung dieser Ausrufe für die wissenschaftliche Etymologie nicht entbehrt werden. Freilich wirkt die ausgebildete Sprache auch wieder auf die Kindersprache zurück, und aus flektierten Wörtern können hypostasierte Ausrufe werden, wie z. B. wenn aus «Essen» ein «esse-esse» oder aus «Winken» ein «winke-winke» gemacht wird;

letzterer Sprachtrieb hat sich in den neuabessinischen Sprachen sehr stark ausgebreitet. Ferner kann die kindliche Aussprache für die Veränderung der Sprachlaute in Betracht kommen. Reinhardt gibt S. 125 eine Anzahl von Lauten an, die den Kindern schwer zu fallen scheinen und daher von ihnen vermieden werden. Wenn darunter sich das *r* befindet und im Kindermunde durch *i* oder *y* (*i̯*) ersetzt wird, so erinnert das sofort an den Übergang von *r* zu *i* im Altägyptischen. Aber bei der Entscheidung solcher Fragen ist grosse Vorsicht geboten, da auch andere Faktoren hier wirksam sein können. Drittens kann die Kinder- und Frauensprache Wörter aufnehmen oder beibehalten, die in der sonstigen Sprache nicht vorkommen; so werden in Cairiner Familien die türkischen Wörter *têza* «Tante» und *abla* «ältere Schwester» gebraucht, die aus der Türkenzeit Ägyptens stammen.

Für das erste Sprechen der Kinder kommen vor allem die Lippenlaute und die Alveolarlaute im Betracht, also *b*, *p*, *m*, *d*, *t*, *n*, die dann mit Vokalen verbunden und in den einzelnen Sprachen in verschiedener Weise auf Personen und Dinge in der Umgebung des Kindes bezogen werden. Wenn auch in den indogermanischen und in den semitischen Sprachen im allgemeinen die Wörter mit *b/p* für den Vater und die mit *m* für die Mutter gebraucht werden, so ist das in anderen Sprachgruppen durchaus nicht immer der Fall, wie wir, um nur dies anzuführen, aus georgischem *mama* «Vater» und aus japanischem *fafa* (*papa*) «Mutter» ersehen. Ja, auch in den einzelnen indogermanischen Sprachen finden sich Abweichungen, wie englisches *dad*, *daddy* «Vater», russisches *bába*, mittelhochdeutsches *babe* «die alte Frau» zeigen. In diesen Bildungen herrscht eine grosse Mannigfaltigkeit.

Die im Folgenden mitgeteilten und besprochenen Wörter sind mir zum grössten Teile von Maḥmûd Ṣidqī im Jahre 1911 und im Jahre 1934 mitgeteilt. Von den im Jahre 1911 aufgezeichneten Wörtern hatte ich meinem Freunde C. Prüfer eine Abschrift übergeben, der damals schon eine Sammlung von Wörtern der ägypt.-arab. Kindersprache angelegt hatte und sie veröffentlichen wollte. Leider ist sein gesamtes wissenschaftliches Material durch den Weltkrieg verloren gegangen.

DIE FAMILIE.

Der Vater : *bâbā;* Reinhardt *bābāh*. Das Kind sagt auch *'ab̆b̆*, mit angehaltenem stimmlosen *b;* das ist wohl eine der ursprünglichsten Lallformen. Nach Ṣ. sagen die Kinder in Oberägypten auch *'abūūūi* mit lang angehaltenem *u;* dies ist durch den Nachdruck beim Anruf bedingt.

Die Mutter : *mâma;* Reinhardt *māmāh;* Spiro 402 *mâma*. Ferner *nênā;* Spiro 485, «*nêna*, mamma (children's talk)»; Mavris S. 18, Z. 19 und 21 *nêna* «maman». Nach Spiro soll *nêna* aus dem Türkischen entlehnt sein. Obgleich dies nicht unmöglich ist (vgl. unten *abla*, *têza*), so ist es mir doch wahrscheinlicher, dass *nêna* ein einheimisches Lallwort und vom türkischen *nine*, *nene* unabhängig ist; auch deutsche Kinder nennen ihre Mutter manchmal spontan *nanna;* vgl. dazu Dozy, s. v. نانّة. Über die Form *'ummāāāi* in Oberägypten s. oben zu *'abūūūi*.

Das kleine Kind : *bîbī*, vgl. oben Beschneidungslieder IV, 1, Z. 1; — *bûbū* (nach ʿA.); — *nûnū;* Spiro 484 «*nûnū* small, tiny, baby»; Reinhardt hat «*nū-nūh!* schön!»; dies geht wohl von der Bedeutung «klein, zierlich» aus; — *tûtū* (nach ʿA.); — *zûzū*, vgl. oben, Kinderlieder Nr. 1, Z. 5. Zu den Formen mit *n* gehört das altägyptische *nnj* «Kind», das ziemlich genau dem jerusalemischen *nínnī* «Kind» entspricht. Im Ägypt.-Arab. ist *ninnī* bekanntlich «Pupille» nach einer in vielen Sprachen gebräuchlichen Ausdrucksweise, vom hebr. *'īšōn* bis zum deutschen (dialekt.) *Kindchen*.

Die Amme : *dâda;* Spiro 167 «*dâda*, nurse for children, nursery servant, governess, maid». Die dort gegebene Ableitung aus türk. *dādi*, das seinerseits aus pers. *dādā* stammen soll, ist unnötig; vgl. die Ausführungen von Snouck Hurgronje in seinem Buche *Mekkanische Sprichwörter und Redensarten*, S. 113 f. über *dād* und *dāt*, sowie meine Bemerkungen in *Zeitschr. f. Ägypt. Spr.*, Bd. 67, S. 67.

Die Tante : Statt des arab. Wortes *ḫâla* wird in den Familien auch das türk. Wort *têza* gebraucht.

Die ältere Schwester : Jüngere Mädchen nennen eine ältere Schwester oder auch jede ältere Frau *abla;* dies ist das türk. Wort *abla*, das die gleiche Bedeutung hat.

Die Grossmutter : *têta*, s. Spiro, S. 105 «*têta*, grandmother, grandma (children's talk)».

ESSEN UND TRINKEN.

Essen ist in der ägypt.-arab. Kindersprache *mamm* oder *mamma;* nur diese Formen habe ich gehört; Spitta hat *mammá*, und Reinhardt gibt *mamm(ū)* an. Die Form «*mâma* food (baby's talk) (T.)», Spiro S. 402, ist wohl eine Verwechslung mit dem Worte für «Mutter»; die Herleitung aus dem Türkischen ist nicht nötig. Wenn *nûna* in *kul nûna* «iss einen kleinen Bissen» (nach Ṣ.)

gebraucht wird, so ist dies zu *nûnū* «kleines Kind, klein» zu stellen. Nach Ṣ. bedeutet *kâka* «ein Stückchen Hühnerfleisch oder ein Stückchen anderen Fleisches»; es gehört wohl zu *kâka* usw., dem Schallwort für Hühner; s. unten die Zurufe an Tiere. Für *sukkara* «Stück Zucker» sagen die Kinder *'ukkára* oder *kukkára*. ʿA. kennt auch *'ukkar 'ukkar* als Ruf der Kinder, die um Zucker betteln.

Trinken ist *'imbû;* Spitta *umbû;* Reinhardt *mbūh* «Wasser». Wenn das Kind durstig ist, so macht es *brrr*, mit labialem *r;* über das Lippen-*r* s. Sievers, *Grundzüge der Phonetik*[4], § 290. Aus diesem Kinderwort ist wohl das Wort *himbe* «Wasser» im arab. Rotwälsch abgeleitet; vgl. mein *Zigeuner-Arabisch*, S. 6 Nr. 1.

GELD UND KOSTBARKEITEN.

Das Wort *tiss* (nach Ṣ. und Spiro) oder *diss* (nach ʿA. und Spitta) bedeutet ein Geldstück. Ṣ. gab als Beispiel *hud it-tiss = hud il-qirš*, sowie *tissa = qirš;* Spiro S. 84, bietet «*tiss*, money (baby's talk)». Spitta hat «*diss*, Geld, Kostbarkeiten». ʿA. kennt *diss* = «Geld» aus der Kindersprache.

DAS GEHEN.

Vom Gehen des Kindes sagt man *tāāta-tāāta;* so sagt auch die Mutter zum Kinde, wenn es gehen lernt. Spiro S. 70 «*tâta tâta*, step by step (baby's talk)»; Willmore, S. 211, «*ta-a-ta*, when teaching a child to walk»; hierher gehört wohl auch Spitta «*ta ta*, komm her, herkommen», das dort als *táʿa táʿa = taʿâla taʿâla* erklärt wird. Aber letzteres ist eher aus dem Anruf entstanden: vgl. Schulthess, *Zurufe an Tiere*, S. 54, Anm. 1. Im deutschen *dede*, *atta-atta* findet sich auch ein *t*-Laut. Wenn das Kind auf Händen und Knien kriecht, sagt man nach Ṣ. *ḥábā-ḥábā yā marḥábā;* wenn es auf den Händen und dem Bauche rutscht, so wird gesagt *dábā-dábā*. Dies sind wohl hypostasierte Formen der Verba حبا und دبّ.

SPIELRUFE.

Wenn Vater oder Mutter das Kind mit den Händen hochheben, so sagen sie *hiššak-hiššak*, oder *hiššik-hiššik; hišš* gehört zu der Verbalwurzel هشّ «freundlich sein», die ihrerseits von einem Ausruf abgeleitet sein mag, während in

-ak und *-ik* des Suffix der 2. Pers. enthalten ist. Aus diesem Spielrufe ist nun ein neues Verbum gebildet; Spiro S. 489, «*haššik*, to dandle (a child)». Man sagt *'ummu bithaššíku* (nach ʿA.) — Beim Aufstehen aus dem Bett oder vom Boden wird gesagt, *hubba-hubba;* der Ausruf gehört mit dem Verbum هبّ zusammen. Dazu vgl. deutsch *hopp*, *hoppla*, *hopsa(sa)*, engl. *hop*, franz. *houpe*, italien. *op* usw. — Hat die Mutter das Kind im Arm und spielt mit ihm oder sucht es zum Reden zu bringen, so sagt sie *'indāā'* (nach Ṣ. 1911) bzw. *'indâh-'indâh* (nach Ṣ. 1934) oder *'iǧǧa*. — Die Warnrufe *biḫḫ* und *'iḫṣ* werden gelegentlich scherzhafterweise beim Tändeln der Mutter mit dem Kinde gebraucht. Nach Ṣ. (1911) sagt die Mutter *biḫḫ*, wenn sie mit dem Kinde spielen will. 1934 erklärte Ṣ. den Ausruf *biḫḫ-biḫḫ*, «um mit dem Kinde zu spielen und ihm ein wenig Angst zu machen». Der Ausruf *'iḫṣ* entspricht bekanntlich unserem deutschen *pfui!* So erklärt denn auch Ṣ. (1934) ihn «um das Kind zu warnen, dass etwas schlecht oder hässlich ist»; aber 1911 stellte er *'iḫṣ* mit *biḫḫ* zusammen. Auch im Deutschen könnte *pfui* antiphrastisch gebraucht werden. — Ein anderer Spielruf ist *sûsa*. Er wird angewendet, wenn die Kinder tanzen und in die Hände klatschen; dann singt man *sûsa-sûsa, kaffĕ ʿarûsa* «sûsa, sûsa, die Hand einer Braut» und fügt auch wohl hinzu «*'illī saqqaf 'abûh yiksîh tôbĕ ḥarîr yiddallaʿ fîh*» wer in die Hände klatscht, den kleidet sein Vater in ein seidenes Gewand, in dem er spielt». Mit einer kleinen Variante (*itšaḥlaʿ* für *yiddallaʿ*) findet sich dieser Vers auch Mavris, S. 20.

Ein eigenes Kapitel bildet der Ausruf *daḥ*, *daḥḥ*, *daḥa*, *daḥḥa*. Darüber finden sich folgende Angaben : Spitta «*daḥa* etwas gutes; *daḥ* etwas schlechtes»; Mîḫâ'îl Ṣabbâġ, S. 57, Z. 21, S. 58, Z. 1 : «*daḥḥ* ein Wort, das zu dem kleinen Kinde gesagt wird als ein Hinweis auf das, was blitzt und glänzt»; Spiro, S. 170, «*daḥḥ*, or *daḥḥa* nice, pretty, good (baby's talk)»; Mavris S. 20, Z. 5, *dâḥḥa* douce; Ṣ. 1911, «*daḥḥa*, jedes Spiel, mit dem das Kind sich beschäftigt»; Ṣ. 1934, «*daḥḥ*, alles was das Kind für schön hält». Dazu kommt noch *diḥdiḥ* in der Bedeutung «klein, zierlich», oben, Kinderlied Nr. 27. Ferner teilte ʿA. mir mit, dass in Oberägypten (Assiut) *daḥḥ* «Eier», *daḥḥa* «Ei» bedeute, da man *bêḍ* und *bêḍa* wegen ihres Nebensinns (Testikeln, Vulva) nicht gern gebraucht; dazu nannte er mir den Vers *'illī byilʿab id-daḥḥ mā yqul-šĕ 'aḥḥ* «wer mit *daḥḥ* spielt, darf nicht *au* sagen», wobei *daḥḥ* etwa ein heisses Ei bedeute. Der Sinn dieses Verses ist, dass man nicht über Schmerzen klagen soll, wenn man mit Feuer spielt. Die Grundbedeutung wird die von Mîḫâ'îl Ṣabbâġ angegebene sein.

LOCKRUFE.

Um das Kind in den Schlaf zu singen, sagt die Mutter *hô hô* (bzw. *hn̥ hn̥* s. oben, Kinderlied Nr. 1) oder *ninna-ninna;* ersteres wird auch gebraucht, um ein weinendes Kind zu beschwichtigen. Dazu vgl. Reinhardt «*hōhōh* (auch *lōlōh*)[1] schlafe»; Spitta «*ninne*, schlafen»; Spiro S. 482 «*nanny*, a nurse's or a mother's ditty for making a child sleep (T.)»; in meiner *Neuarab. Volkspoesie*, S. 56, beginnt ein Schlummerlied mit *ó ninnī*. In der Bedeutung «Schlummerlied» mag das arab. *nanny* (Spiro) sich an das türk. *ninni*, *neni* angelehnt haben. — Wenn das Kind Wasser lassen soll, sagt die Mutter *'iḫḫ-'iḫḫ* (so ʿA.) oder *'iḫḫ-'iḫḫa* (so Ṣ. 1934). Aber 1911 erklärte Ṣ. *'iḫḫa* als gleichbedeutend mit *kuḫḫa;* dann ist es ein Warnruf, s. u. Zu den Lockrufen könnte man auch *tiff* «spuck aus, nimm nicht in den Mund!» und *niff* «schnaube aus!» rechnen; sie können aber auch Imperative sein von den Verben تفّ und نفّ, die allerdings ihrerseits schallnachahmend gebildet sind.

Hier mögen die folgenden beiden Verschen eingefügt werden. Wenn das Kind niest, sagt die Mutter *zâl iš-šarr râḥ iš-šarr* «das Böse schwand, das Böse ging»; wenn es hustet, sagt sie *rûḥ lil-kalb 'ibnī mā 'ilôš qalb* «geh zum Hunde, mein Sohn hat kein Herz!» Das Wort *qalb* steht des Reimes wegen.

WARNRUFE.

Vor dem Feuer wird das Kind gewarnt mit dem Rufe *'aḫḫ-'aḫḫ* (ʿA.), *'aḫḫ-'aḫḫa* (Ṣ.); dies ist aber eigentlich ein Schmerzensruf (s. unten), durch den das Kind darauf hingewiesen wird, dass das Feuer wehtut. Nach Ṣ. 1911 sagt man auch *ūʿa l-'aḫḫa*, wenn man vor dem Feuer warnt. Ein Warnruf vor Schmutz ist *kiḫḫ*. Ṣ. 1911 gab *kuḫḫa* «Schmutz»; 1934 diktierte er mir *kiḫḫ-kiḫḫa* als Warnung an das Kind vor schmutzigen Dingen. Nach ʿA. ruft man *kiḫḫ-kiḫḫ*, und *kuḫḫa* ist die Bezeichnung für die schmutzige Sache. Demnach sind die Formen ohne *-a* die eigentlichen Ausrufe, während die mit der Endung *-a* gebildeten Formen die Sache bedeuten. So ist auch *'iḫḫa* zu verstehen (s. oben), das dann eben den Urin bezeichnet, vor dem gewarnt wird, und ebenso steht es mit *'aḫḫa*. Spiro S. 372, hat «*kiḫḫ*, bad, dirty (baby's talk)»; Reinhardt gibt «*käḫḫy*, lass das!» Hierher gehören auch «*qiḫ*, sich hüten, in Acht nehmen» (Spitta); *iḫḫ, iḫḫî* esclamazione di disgusto» (Nallino, S. 105); «*iḫḫ* (int. of disgust) ugh» (Spiro S. 8), «*ikhkhi, ukhkh* pugh, ugh» (Willmore

[1] Dies erinnert an engl. *lull*, deutsch *lullen*.

S. 211). Beim Drohen mit dem Stock ruft die Mutter oder die Amme *'a''á* (Ṣ. 1911) oder *'a''âh* (Ṣ. 1934), was nach A. *'n̥'n̥* zu sprechen ist. — Von *'iḫṣ*, *biḫḫ*, *tiff* und *niff* war schon oben die Rede. Dazu kommt noch *'iff* etwa = pfui; vgl. Spiro, S. 26, «*uff*, oh! fie! ugh! pooh!»; Nallino S. 105, «*uff* ohibò!» Spitta «*uff* Ausruf des Abscheus = altarab. *uffa*, *uffi*, *uffu*»; Willmore S. 211, «*iffi*, *uff*, *uffên*, pugh, ugh». Durch *baḫḫ* wird ausgedrückt, dass etwas zu Ende ist; vgl. Spiro S. 48, «*baḫḫ*, there is none! no more! all gone! finished! (baby's talk)»: von Miḫāʾīl Ṣabbāġ wird dieser Ausruf ausführlich erklärt, S. 50 Z. 7 ff. : «*baḫḫ* ist ein Wort, mit dem die Mutter eines kleinen Kindes ihr kleines Kind anredet; sie meint damit «Leere», d. h. wenn sie mit ihm scherzt, so schliesst sie ihre Hand, um es glauben zu lassen, es sei etwas darin, und wenn es dann heftig begehrt zu sehen, was darin ist, so öffnet sie die Hand und sagt zu ihm *baḫḫ*, das heisst «leer» «zu Ende, es ist nichts darin». — Das Wort, durch das Kinder zum Schweigen gebracht werden, das aber auch in unhöflicher Rede unter Erwachsenen gebraucht wird und dem deutschen *pst!* entspricht, ist aus einem Laryngal und einem *s*-Laut zusammengesetzt; es wird verschieden überliefert : *huss* (Ṣ. 1911); *huṣṣ* (Ṣ. 1934, so auch ʿA.); Spiro, S. 489 «*huss*, hush! silence!»; Nallino, 105, «*ḥuss* pss! zitti!»; Spitta S. 71, *ḥûs*, *ḥûṣ*; dazu Willmore, S. 211 «*hus*, to quiet a dog etc.». Dieselbe Bedeutung hat *sadd*.

Die «Schreckgestalt», mit der den kleinen Kindern Angst eingeflösst wird, ist zunächst der *buʿbuʿ* «der Butzemann», der auch von Spitta und Spiro (S. 59, «bogie, ghost») erwähnt wird. Ferner sagt man *'abū rigl maslûḫa 'ahô* «da ist der Mann mit dem geschundenen Bein» oder *Ḥalîma gaiya ahô* «da kommt Halîma». Letzteres ist der Name einer schwarzen Sklavin; andere Namen solcher Sklavinnen aus dem Sudan sind *Baḫîta*, *Qadam-ḫêr*.

SCHMERZENSRUFE.

Unserem *wehweh* steht am nächsten *wâwā;* vgl. Spiro, S. 495, «*wâwa*, ill, pain (baby's talk)»; ähnlich sind *awá* (Spitta, S. 70) und *'āwu* (Miḫāʾīl Ṣabbāġ S. 49, Z. 3). Ein anderer Schmerzenslaut wird durch zwei Laryngale oder durch eine Laryngalis und einen velaren Laut gebildet. M. Ṣabbāġ gibt S. 48 an, اح sei ein Schmerzensruf, dessen, der sich verbrannt hat, und اخّو ein Schmerzensruf des Frierenden. Nach ʿA. bedeutet *'aḫḫ* auch soviel wie das deutsche *au;* s. oben S. 235. Die Form *'aḫḫ* findet sich bei Nallino, S. 105 (= ohimè), Willmore, S. 211, und Spiro, S. 8. (alas! ah! fie!); sie ist eigentlich eher ein Ausruf des Bedauerns als des Schmerzes. Spitta, S. 70, hat noch

die Rufe *â, ô, wai, aijâwa, âhijä, ahjâ,* die mehr zur Sprache der Erwachsenen als zur Kindersprache gehören; vgl. ferner Willmore S. 211, «*âh, ah-h,* ah, alas, oh».

KINDERKLEIDUNG.

Ṣ. teilte mir mehrere Wörter für Kleidungsstücke der Kinder mit, von denen hier nur zwei erwähnt werden mögen, da die anderen allgemein gebräuchliche Wörter auch für die Kleidung der Erwachsenen sind. Nach ihm bedeutet *šâya* eine Weste für kleine Kinder; über dies Wort ist der Artikel شاية bei Dozy, *Supplément,* I, S. 718 zu vergleichen. Ferner nannte S. mir *kafûla* «ein Baumwolltuch, das den Kindern als Schutztuch zwischen die Beine gelegt wird».

EIGENSCHAFTEN DER KINDER.

Für zierliche, zarte und schöne Kinder gibt es eine Anzahl von Ausdrücken, die von den Erwachsenen gebraucht werden und sich nicht nur auf kleine Kinder beziehen. So *m'âṭ'aṭ,* fem. *m'aṭ'âṭa* (dazu *'aṭ'âṭa* die Zierlichkeit); *mĕsamsim,* fem. *-a*; *mĕnamnim.* Ein solches Kind wird auch *qannûma* genannt; dies ist ursprünglich ein kleiner Nilfisch, nach Nallino (S. 251) Mormyrus oxyrhyncus Geoffr. Eine andere Bezeichnung ist *nannûsa,* das wohl ein Diminutiv in *-ûs* von *ninni* oder *nûnū* ist; ferner *namîsa,* Plur. *namâyis.* In einem der Kinderlieder (Nr. 3) wird das kleine Kind *nāmûs* «Mücke» genannt.

EINIGE TIERRUFE.

Bekanntlich werden in der Kindersprache viele Tiere mit Schallwörtern bezeichnet, die den Lauten der betreffenden Tiere nachgeahmt sind; diese Wörter gehen gelegentlich in die Sprache der Erwachsenen über, wie schon im Altägyptischen *mjw* «Kater», *ʿꜣ* «Esel» u. a. m., vgl. *Zeitschr. f. Ägypt. Sprache,* Bd. 67, S. 66. Diese Schallwörter gehören also ursprünglich der kindlichen oder primitiven Sprache an. Etwas anders steht es mit den Zurufen an Tiere, die in der Mehrzahl von den Erwachsenen gebraucht werden. Über die *Zurufe an Tiere im Arabischen* hat F. Schulthess eine ausführliche Abhandlung auf Grund eines umfangreichen Materials geschrieben (Anhang zu den Abhandlungen der K. Preuss. Akad. der Wiss. 1912). Dazu kann ich hier nur einige wenige Nachträge geben. Die Schallwörter und Zurufe, die Ṣ. mir im Zusammenhang mit der Kindersprache mitteilte, stelle ich hier, nach Tieren geordnet, zusammen.

Hund. Schallwort : *hau-hau* (nach Ṣ.), *ʿau-ʿau* (nach ʿA., was dem Klang des Bellens besser entspricht); Reinhardt hat «*wóḥwóḥ* Hund.» Lockruf : *kiškiš*. Scheuchruf : *kišš.* Nallino (S. 105) gibt an : «*kiš* per cacciar via cani, gatti ecc.» Auch im Deutschen ist *kšš* ein Scheuchruf für Tiere. Mit *garrĕ ʿaṣā* (Ṣ.) «lauf, der Stock!» oder *ǧirr* (ʿA.) wird ebenfalls der Hund vertrieben. Mit *bissik ʿalêh* wird ein Hund auf jemanden gehetzt.

Katze. Schallwort : *niu-niu* (Ṣ.), *niau* (ʿA.). Lockruf : *bisbis.* Scheuchruf : *biss.* Dazu : Spiro, S. 55, «*biss,* be off! (to cat)»; Nallino S. 105, «*biss biss* per chiamare gatti»; Willmore S. 211, «*bis bis bis,* to call a cat». Dagegen hat M. Ṣabbāġ *biss* als Lockruf für einen Vogel namens *ḥassūn* in Syrien. Hier sind von Ṣ., m. W. zum ersten Male, Lockrufe und Scheuchrufe deutlich voneinander unterschieden : die ersteren werden durch Wiederholung der ganzen Silbe gebildet, die letzteren durch längeres Anhalten des letzten Konsonanten; dies wurde mir von ʿA. bestätigt. Lockrufe und Scheuchrufe müssen ja auch unterschieden werden, da sonst die Tiere nicht ahnen können, was gemeint ist; aber natürlich können in verschiedenen Dialekte die einzelnen Rufe in verschiedener Bedeutung gebraucht werden. Nur ist es eine unmögliche Behauptung, wenn Vollers sagt : *biss!* «zum Scheuchen oder Locken der Katze»; vgl. Schulthess, S. 77. — Eine gelbe Katze wird nach Ṣ. *mišmiš* «Aprikose» genannt; dieser Gebrauch mag auf einen engen Kreis beschränkt sein.

Huhn : Ṣ. gab mir nur das Schallwort *kûkū* für «Hahn». Dazu nannte mir ʿA. *kîkī* «Henne», *kâkā* oder *kîkū* «Hühner» und *kaiyak* «gackern». Bei *kûkū* «Hahn» und *kîkī* «Henne» könnte der dunkle Vokal das Stärkere und der helle Vokal das Kleinere und Schwächere ausdrücken; vgl. von der Gabelentz, *Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse,* 1891, S. 65. Aber *nûnū, tûtū* usw. (s. oben S. 233) beweisen, dass auch das Kleine durch Wörter mit dunklen Vokalen bezeichnet werden kann.

Ziege. Schallwort : *mâ'-mâ'.* In Cairo wurde mir einst erzählt, dass die Ziege eines Gelehrten eine Grammatik verschluckt habe und dass ihr bald darauf geborenes Junge *mâq-mâq* statt *mâ'-mâ'* gerufen habe, da man ja aus der Grammatik lernt, dass einem ' der Umgangssprache im klass. Arab. ein *q* entspricht. Vgl. Spiro, S. 402 «*mâmâ* to bleat».

Schaf. Lockruf : *hirr-hirr.*

Reittiere. Pferde und Esel werden mit dem Rufe *yiss* zum Halten angerufen; vgl. Nallino, S. 105, «*yess* per farle fermare» (d. i. bestie da sella e da tiro). ʿA. kennt dafür *hiss.*

Ferner nannte Ṣ. mir noch *hišš* als Scheuchruf für Fliegen, Vögel und Hühner, *šī* als Treibruf für Tiere (Nallino, S. 105, «*šth* per mandar avanti bestie da tiro»; Willmore, S. 211, «*shí-ih*, to urge a beast of burden»), was nicht aus *'imšī* abgekürzt zu sein braucht, sondern ein ursprünglicher Zuruf sein wird, und *bība* als Ausdruck für «Kopflaus», den die Mutter gebraucht, wenn sie ihr Kind kämmt. Als euphemistischer Ausdruck für «Laus» (*qamla*) ist mir aus einer Kairiner Familie *namla* (eigentlich «Ameise») bekannt.

Zum Schlusse sei noch auf die von Muḥammad el-Hirrâwī verfassten arabischen «Kinderlieder» hingewiesen, die in einer Reihe von Heften innerhalb des letzten Jahrzehnts in Cairo erschienen sind. Sie sind in leicht verständlicher literarischer Sprache verfasst und schildern das alte und das neue Ägypten, sowie die Umgebung und das Tun und Treiben der Kinder. Da finden sich Pyramiden, Sphinx, Ägyptisches Museum, Arabisches Museum, Bibliothek, Fahrrad, Flugzeug, Nationalfahne, Ballspiel, Fussball usw. usw. Diese Lieder sind ausserordentlich geschickt verfasst und haben ihre grosse Bedeutung für die sprachliche und nationale Erziehung der Kinder. Zwei von ihnen seien hier in metrischer Übersetzung mitgeteilt; im ersteren habe ich des Reimes wegen V. 5 hinter V. 7 gestellt.

DIE SPHINX.

Dies ist die Sphinx, die niemals sich auf Erden je verändert hat,
Vor der sich alles beugen muss, der die Verwitterung nicht naht.
An ihr zog schon so manches Volk von vielerlei Geschlecht entlang;
Sie sah es von der Wiege an, bis dass es in den Staub versank.
Der Leib ist eines Löwen Leib, das Haupt von menschlicher Gestalt :
Das Haupt weist auf die Klugheit hin, der Leib auf Kraft und auf Gewalt.
Ein Werk von unsrer Väter Hand — zeugt sie von Können und Verstand.

DIE FAHNE.

Begrüsset die Fahne, die Tatkraft entzündet,
Das Grün ihrer Farbe, das Glück uns verkündet!
Ihr Halbmond erstrahlet als Leuchte im Dunkel,
Und Hohes zeigt an ihr Sterne Gefunkel.
Dem Träger der Fahne sagt : Dir ist beschieden,
Zu tragen das Banner der Pyramiden,
Das Zeichen Ägyptens in allen Landen.
Drum wache und mache es niemals zu Schanden!

LES FIGURES D'HOMMES ET DE BÊTES DANS LES BOIS SCULPTÉS D'ÉPOQUE FÂṬIMITE CONSERVÉS AU MUSÉE ARABE DU CAIRE

ÉTUDE D'ICONOGRAPHIE MUSULMANE

PAR

GEORGES MARÇAIS.

En dépit de prohibitions religieuses dont on aurait tort d'exagérer la tyrannie [1], les artistes musulmans de l'époque fâṭimite ont associé les figures d'hommes et de bêtes au décor des objets les plus variés; ils les ont traduites dans les matières les plus diverses. Il y aurait grand avantage à en constituer un *Corpus*, d'où pourraient sans doute se dégager d'utiles remarques sur les sources d'inspiration de l'art musulman, sur l'idéal de vie des artistes et de leur clientèle, et peut-être sur cette vie même, que les documents littéraires ne nous permettent de saisir que très imparfaitement.

Comme contribution à cette iconographie musulmane, nous nous bornerons ici à l'examen de neuf pièces de bois sculptés, dont on trouvera une description sommaire mais précise et de bonnes reproductions photographiques dans l'excellent Catalogue des bois sculptés du Musée du Caire dressé par E. Pauty [2]. L'auteur nous apprend que ces planches proviennent de l'hôpital de Qalawun, bâti sur l'emplacement des palais des Khalifes Fâṭimides, et que l'on présume avec la plus grande vraisemblance qu'elles figuraient primitivement dans ces palais détruits par Saladin. Il les décrit de la manière suivante : «Le décor qui enrichit la face apparente de ces bois de revêtement se compose d'une frise centrale à scènes, dans lesquelles entrent des personnages et des animaux,

[1] Voir notre conférence sur «la question des images dans l'art musulman», in *Byzantion*, 1932, et les études citées.

[2] Edmond Pauty, *Les bois sculptés jusqu'à l'époque ayyoubide* (*Catalogue général du Musée arabe du Caire*), Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie orientale, 1931, p. 49-50, pl. XLVI et suiv.

prenant place dans les cadres ménagés par des éléments géométriques. La frise s'accompagne, de part et d'autre, de bandes étroites de légers rinceaux. » Il en est bien ainsi. Dans le bandeau médian, que deux filets séparent des bordures, un entrelacs géométrique détermine des panneaux en hexagone allongé alternant avec des médaillons quadrilobés [1]. Les angles latéraux des hexagones sont invariablement doublés par de grandes palmes à deux lobes qui circonscrivent les scènes et parfois, s'incurvant, plongent leur pointe dans un vase qui sépare les figures. Les galons d'entrelacs, les grandes palmes et les figures, qui se présentent groupées dans les hexagones et isolées dans les quadrilobes, se détachent en léger relief sur un lacis végétal de tiges et de fleurons.

Tout ce décor sculpté, que l'on imagine courant en frise sous les plafonds d'une salle, était rehaussé de couleurs. L'effet devait donc être beaucoup plus riche, plus gai, et les figures d'une compréhension plus facile. Cependant, réduites à de larges plans, ces petites silhouettes ne laissent pas d'être fort expressives. Les gestes sont justes, la mimique vivante, et les masses heureusement distribuées pour occuper le cadre des panneaux.

La distribution des sujets révèle une intention de symétrie : le milieu de la planche entière coïncidant généralement avec l'axe d'un médaillon quadrilobé, les figures groupées ou isolées du même genre se répartissent à droite et à gauche de ce médaillon médian. On rencontrera successivement, en allant de l'axe aux deux extrémités, deux scènes de chasse, dont les acteurs sont symétriquement inversés, deux danseurs, deux scènes de beuverie et de musique, deux oiseaux, deux fauconniers précédés de leur valet. Il va sans dire que le choix et le groupement des scènes varient d'une planche à l'autre.

Les thèmes sont au reste en nombre assez limité et cela ne doit pas surprendre. Le bilan des sujets à figures traités par les décorateurs d'époque fâṭimite, voire par les artistes de toutes les écoles musulmanes, n'accuserait que rarement une recherche d'invention personnelle, un effort de renouvellement. Ce sont là traditions d'ateliers, dont on présume que l'Égypte n'est pas la vraie patrie.

Dans la liste des petits tableaux ornant nos bois sculptés, les figures de musiciens tiennent la plus large place; ils occupent à eux seuls, isolés ou groupés

[1] Cette forme de carré posé sur la pointe et dont chaque côté est interrompu par un petit arc de cercle apparaît déjà dans le décor sur plâtre de Samarra (E. Herzfeld, *Der Wandschmuck der Bauten von Samarra und seine Ornamentik*, fig. 255, Orn. 237). On présume que de la Mésopotamie elle passa à l'Égypte fâṭimite, et de l'Égypte ou de la Sicile dans notre art chrétien du XIIIe siècle, où elle circonscrit, comme en Égypte, des médaillons à figures, dans les vitraux ou les bas-reliefs sur pierre.

par deux, sept panneaux. On les trouve en outre, accompagnant de leurs instruments les évolutions des danseurs dans huit autres scènes et formant cinq fois groupe avec des buveurs. Parfois les buveurs sont accostés de leurs serviteurs ou de leurs compagnons de plaisir (3) ou se récréent en contemplant les pas des danseurs (2). Quatre médaillons sont meublés par des danseurs seuls. Les scènes de chasse sont au nombre de dix, auxquelles il serait peut-être à propos d'ajouter trois représentations du groupe traditionnel du faucon liant sa proie. On relève sept scènes de voyage, deux tournois; enfin les animaux, affrontés ou isolés, ne garnissent pas moins de trente-neuf panneaux.

Une première constatation se dégage de ce dénombrement des thèmes. Scènes de beuverie, de musique, de danse; chasses et tournois : les sujets sont empruntés à la vie de loisirs, de sport et de joies profanes qui convient à des gens de cour. Le décor de ce palais évoquait des plaisirs de princes. On est tenté de considérer que le personnage plusieurs fois reproduit qui trône verre en main n'est autre que le souverain lui-même. Le gobelet semble presque être un attribut du pouvoir suprême. Le thème est déjà familier à l'art sassanite [1]. Des pièces d'argenterie antéislamique nous présentent le roi assis tenant une coupe hémisphérique, d'ailleurs très différente comme forme du gobelet tronconique d'époque musulmane. L'art de l'Islâm avait adopté cette tradition d'autant plus volontiers que l'habitude de boire en joyeuse compagnie resta, malgré l'anathème coranique, le péché mignon des souverains des premières dynasties. On sait assez la place considérable de l'inspiration bachique dans la poésie arabe. Les biographes des Omeiyades et des ʿAbbâssides nous montrent qu'il y avait là tout autre chose qu'un thème littéraire. Les souverains du Caire ne le cédaient guère sur ce point aux khalifes de Damas et de Baghdâd. L'usage du vin ou du *nabîd* ne leur paraissait pas même inconciliable avec la piété. Khoumarawaih, le fils d'Ibn Toûloûn, buvait la nuit avec ses femmes et les chanteuses à son service. « Dès qu'il entendait les lecteurs du Coran, s'il avait le verre en main, il le posait à terre, faisait taire les chanteuses et célébrait Dieu avec eux [2]. » On continua à boire au Caire sous les Fâṭimides, jusqu'au jour où le khalife Al-Ḥâkim, dont on connaît le rigorisme fantasque, interdit — pour un temps — l'usage du vin [3].

[1] Sur les coupes portant l'image de Chosroès, voir Abû Nuwâs, *Diwân*, éd. I. Asâf, Le Caire, 1898, p. 295; An-Nawâǵi, *Ḥalbat al-Koumaït*, Le Caire, 1881, p. 168-171, et les nombreux vers cités (communication de M. H. Pérès).

[2] Maqrizi, *Description de l'Égypte*, trad. Casanova, III, 218.

[3] Nasiri Khosrau, trad. Schefer, p. 130. — Cf. Mez, *Die Renaissance des Islams*, 376 et suiv.

Une figure de nos frises, en particulier, est aisément reconnaissable comme représentation du sultan (A)[1]. Il est assis sur un large divan, une jambe repliée



horizontalement, l'autre pendante, en avant du siège, le pied posé à terre. La tête est coiffée d'un turban volumineux, le corps vêtu d'une ample robe fendue à manches larges. La main droite tient le gobelet traditionnel, la main gauche porte un objet formé d'une plaque à peu près carrée surmontant un manche droit. Cet objet fait d'abord penser au flabellum à disque circulaire comme on en trouve sculpté sur certains bas-reliefs d'époque chrétienne[2]. Il semble cependant qu'on y doive plutôt reconnaître une fleur[3]. Une pièce d'argenterie sassanite nous montre le souverain tenant d'une main une coupe et de l'autre une fleur, dont il respire le parfum[4]. Un fragment céramique égyptien à peu près contemporain des frises du Caire (fig. 2) présente également un personnage assis, une fleur à la main[5]. Un caisson de plafond en bois fâtimite reproduit par E. Pauty fournit un motif analogue[6].

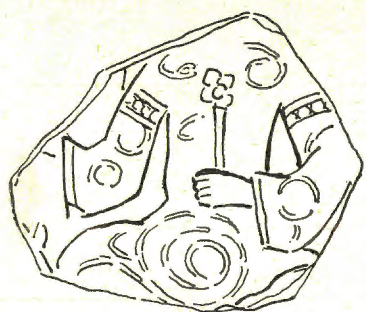


Fig. 2.

Notre sultan est accosté de deux personnages : l'un à droite, probablement

[1] Les figures reproduites d'après les planches sculptées sont désignées par des lettres. A droite nous indiquons le renvoi au *Catalogue* de E. Pauty.

[2] Cf. Cabrol, Leclerc, *Dict. d'archéologie chrétienne*, V, pl. LXIII, n° 25.

[3] M. Canard me suggère que l'objet représenté peut être un «melon d'ambre» (sans doute une boule d'ambre sculptée avec des divisions en côtes) emmanché dans un bambou, comme celui dont parle Al-Mutanabbi (Ed. Dieterici, p. 354-355).

[4] Reproduit par Sarre, *L'art ancien de la Perse*, pl. 110.

[5] *La céramique égyptienne d'époque musulmane* (Musée de l'art arabe), pl. 58.

[6] *Catalogue*, pl. XLIV, n° 441. — Un buveur (pl. LVIII-I) semble tenir une fleur plus courte qu'il offre au musicien.

un familier, assis à terre, se verse du vin dans un verre avec une bouteille, dont il a sans doute rempli d'abord le verre de son maître, l'autre, à gauche, approche du prince en portant de ses deux mains un grand objet conique. On identifie sans trop de peine cet objet avec le plateau surmonté d'un couvercle pointu en cuivre ou en paille tressée dans lequel se servent les pâtisseries en divers pays d'Islâm[1].

La plupart des buveurs tiennent à la fois le gobelet et la bouteille, une bouteille de modèle constant, à long col, à panse sphérique, à base large. On ne les représente jamais buvant; ils s'apprêtent à boire. Plusieurs, qui écoutent en même temps des musiciens ou regardent des danseurs, lèvent leur gobelet vers l'artiste qui les charme et paraissent lui porter un toast[2].

A ces beuveries collectives ou solitaires, les musiciens et les danseurs sont, nous l'avons déjà dit, fréquemment associés. Les évolutions rythmées d'un corps alerte et souple, le dessin d'une mélodie, le chant d'un poème, réjouissent le prince qui boit, donnent un tour aimable aux rêveries de l'ivresse qui l'envahit doucement.

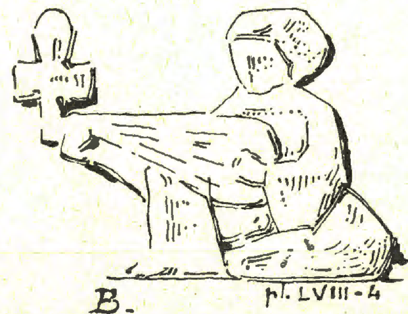
Musiciens ou musiciennes? Le doute est permis en ce qui concerne le sexe de ces petits personnages, que la peinture devait exprimer suffisamment et que la sculpture sommaire caractérise mal. Tous, à part une exception, sont assis par terre, avec un des membres inférieurs plié et couché sur le sol, l'autre relevé verticalement, le pied posant à plat. Tous sont vêtus d'amples robes qui descendent jusqu'aux pieds et dont les manches larges et tombantes laissent l'avant-bras en partie découvert. Ce vêtement semble être la *dorrâʿa*[3], en usage dans tous les pays d'Islâm et d'ailleurs commune aux hommes et aux femmes. Leur tête est surmontée d'une masse arrondie qui pourrait aussi bien figurer un turban qu'une chevelure opulente. Quelques-uns de ces instrumentistes cependant semblent bien être des femmes; la manière dont la tête est emboîtée dans sa coiffure tombant par derrière paraît plutôt caractériser un profil féminin. Les textes laissent supposer que les chanteuses étaient en plus grand nombre que les chanteurs. On présume au reste que l'artiste qui chantait était

[1] La bénédiction disparaît des aliments non couverts, Ibn Qotaïba, *Mukhtalif al-hadîd*, p. 421. Le couvercle de mets *mikabba* est connu très anciennement dans l'Islâm (cf. Abou Bakr al-Khawarizmi (IVe s.), cité par *Chifa al-ghalîl*). Mez, *Die Renaissance des Islams*, p. 372. — Actuellement on le trouve en Arabie (Snouck Hurgronje, *Mekka*, pl. 38, n° 3), comme au Maroc.

[2] Dans un panneau fâcheusement mutilé, deux buveurs lèvent leur gobelet l'un vers l'autre à bras tendu (*Catalogue*, pl. 47, 4e frise à gauche).

[3] Cf. Nasiri Khosrau, trad. Schefer, p. 140-141; Dozy, *Noms de vêtements*, p. 177-181; G. Marçais, *Le costume musulman d'Alger*, p. 70, 95.

également instrumentiste et accompagnait sa voix avec un instrument à cordes ou à percussion. Les représentations que nous fournissent les ivoires omeiyades d'Espagne figurent plus volontiers des musiciennes. Le bas-relief de Mahdiya nous montre une femme jouant de la flûte[1]. Les joueuses de luth semblent assez fréquentes dans les faïences d'époque fâtimite.



Les instruments représentés dans nos bois sont au nombre de six, dont trois instruments à cordes, le luth, le qanoûn et la harpe, deux instruments à vent, le hautbois et la flûte, un instrument à percussion, le grand tambourin[2]. Ces instruments forment parfois des duos : le tambourin est associé au hautbois, au luth; le luth joue avec la flûte traversière ou le hautbois[3].

Le luth = *'oûd* (B). C'est le grand luth dont la caisse de résonance arrondie à la base se prolonge sans rentrant par le manche triangulaire. Le cheviller, très développé, forme un angle droit avec le manche. Ce cheviller est parfois muni de deux appendices latéraux, représentant les chevilles, qui lui donnent une forme tréflée. On le rencontre notamment dans une peinture manichéenne du VIIIe-IXe siècle, dans des plaques d'ivoire du Louvre et du Musée national de Florence, dans divers fragments de céramique égyptienne[4]. L'art musulman d'Espagne l'a également connu. Il figure dans les ivoires omeiyades et dans la cuve si curieuse de Xativa.


Fig. 4.

Nous croyons pouvoir identifier un des instruments représentés avec le *qânoûn* (C). C'est une sorte

[1] Cf. G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, I, 176, fig. 98; *Revue de l'art ancien et mod.*, XLIV, 163.

[2] Comparer avec la composition des orchestres du Xe siècle : lyre, luth, qanoûn et flûte ou luth, pandore, flûte et lyre. Mez, *Die Renaissance des Islams*, p. 378, n. 10.

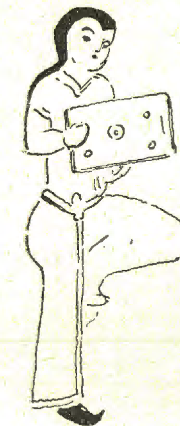
[3] L'association du luth et du hautbois, qui figure déjà dans un plat sassanide (Smirnoff, *Vostocae Serebro*, n° 64; Sarre, *L'art ancien de la Perse*, pl. 109), ne se concevrait guère dans la Berbérie moderne, le luth, ou la *quitra* qui l'a remplacé, étant un instrument citadin, tandis que le hautbois, aux sons perçants, ne figure que dans les orchestres campagnards.

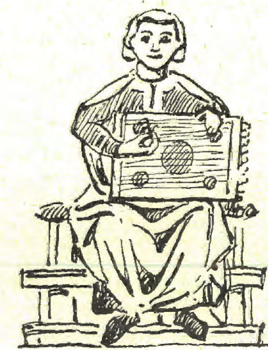
[4] Cf. E. Kühnel, *La miniature en Orient*, p. 17; G. Migeon, *Musée du Louvre, L'Orient musulman*, I, p. 9 à droite; *Meisterwerke Muhammedanischer Kunst* (Expos. de Munich, 1910), III, pl. 253. (Voir notre fig. 4); *La céramique égyptienne d'époque musulmane*, pl. 50, 51, 56.

de cithare formée d'une caisse de résonance rectangulaire sur laquelle des cordes sont tendues[1]. L'artiste tient l'instrument dressé dans le plan vertical en l'appuyant sur le genou de sa jambe gauche qui est relevée. Sa main droite fait vibrer les cordes sans doute au moyen du plectre de métal adapté à l'un de ses doigts. Des instruments de même forme et semblablement tenus se voient dans un ivoire sicilien de la cathédrale de Wurzbourg et dans le livre espagnol des Cantiques (fig. 6, 7).

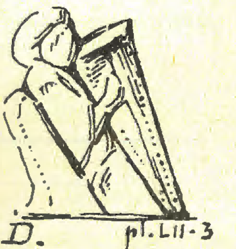


La harpe (*jounk*, *mi'zaf* ou *mi'zafa*) nous paraît reconnaissable dans un de nos panneaux (D). L'instrument se présente comme un triangle d'environ 80 centimètres de haut, très étroit et reposant sur le sol par la pointe.


Fig. 6.


Fig. 7.

Une colonne, ou une caisse de résonance forme le côté extérieur. Le personnage assis tient l'instrument très penché, ce qui le force à renverser en arrière le haut du corps. La harpe fut, nous le savons, d'un usage très ancien et constant chez les Orientaux. Ibn Khaldoûn nous dit que tous les chanteurs perses ou grecs installés dans le Hidjâz savaient jouer de la harpe[2]. En Occident musulman on la trouvait aussi. La harpe de notre bas-relief est d'ailleurs bien différente de celles que l'on voit dans les miniatures persanes du XVe au XVIIIe siècle et qui n'ont pas de colonne verticale; assez différente aussi de nos harpes européennes, dont



[1] D'après Farmer (*Encyclopédie de l'Islâm*, art. *Mi'zaf*) le qânoûn rectangulaire, mesurant 74 cent. 25 × 54 cent., aurait été inventé par Safi ad-dîn 'Abd al-Mumin, mort en 1294. Le bas-relief du Caire prouve qu'il était plus ancien. — Le qânoûn naguère en usage en Afrique du Nord et en Égypte avait une forme trapézoïdale ou triangulaire et était tenu horizontalement sur les genoux. E. W. Lane, *An account of the manners and customs of the modern Egyptians*, II, 66-69; Salvador Daniel, *Revue africaine*, 1862, p. 287; Rouanet, *Musique arabe* dans l'*Encyclopédie de la musique*, p. 2788. — J. Ribera, *La Musica de las Cantigas*, III, 147 distingue les *canunes enteros* (rectangulaires) des *medios canunes* (triangulaires).

[2] Ainsi que du *'oud*, du *tambour* (pandore) et du *mizmar* (flûte) *Prolégomènes*, II, 360, trad. II, 420. — Sur la harpe au temps des Sassanides voir l'article de Huart dans l'*Encyclopédie de la musique*, p. 3066.

le corps sonore, que prolonge la console, forme le côté interne, le plus rapproché de l'instrumentiste. Notre harpe fâtimite est analogue à celle qui figure sur l'ivoire de Wurzbourg déjà mentionné. On en observe aussi de comparables dans les céramiques égyptiennes à décor gravé du XIe ou XIIe siècle[1].



Fig. 9.

Des deux instruments à vent, le hautbois est le plus souvent représenté (E. F). On le rencontre dans cinq panneaux. Nous avons noté qu'il était associé, non seulement au tambourin, mais au luth et au qanoûn. Le hautbois, qui se rencontre dans les argenteries sassanites, était d'ailleurs répandu dans tout le monde de l'Islâm, en Orient comme en Occident. Ibn Baṭṭoûta le signale trois fois : il l'a vu à Baghdâd, à Constantinople et dans la région du Sind[2], et, chaque fois, il rappelle que cet instrument, appelé *çourna* par les Orientaux, est désigné en Maghreb extrême sous le nom de *ghaïṭa*. Il en est toujours ainsi. *Çourna* était d'ailleurs connu en Espagne, et le mot est encore en usage sous la forme *zorna* dans une partie de la Berbérie.







La flûte traversière (G) tenue horizontalement n'est représentée qu'une fois. On la trouve dans le livre espagnol des Cantiques. Elle semble beaucoup moins répandue que celle que l'on joue en soufflant par une extrémité[3].

Le grand tambourin, *ṭâr* (H) est formé d'un cercle de bois sur lequel est tendue une peau, elle-même sous-tendue de deux cordes vibrantes. Cet instrument aurait suivi une destinée du même genre que celle de la flûte de roseau et de la çourna. Conservé en Berbérie par les chanteurs ruraux, notamment par

[1] Voir notre figure 9 d'après *Meisterwerke Muhammedanischer Kunst* (Exposit. de Munich 1910), III, pl. 256; *La céramique égyptienne*, pl. 82.

[2] Ibn Battoûta, *Voyages*, éd. et trad. Defrémery et Sanguinetti, II, 126, 422, III, 110. — Voir l'article *ghaïta* dans l'*Encyclopédie de l'Islâm*.

[3] C'est le *mizmar*, *naï* ou *qoṣba*. — Voir l'article *mizmar* de Farmer dans l'*Encycl. de l'Islâm*.

ceux qui déclament des poèmes religieux, il a disparu des orchestres citadins[1]. Or nos sculptures sur bois attestent qu'à l'époque fâṭimite, le grand tambourin







figurait honorablement à la cour du Caire. Comme il arrive dans tant d'autres domaines, la campagne a gardé les instruments dont l'usage est périmé dans les villes.

Un des joueurs — ou l'une des joueuses — de tambourin danse en rythmant lui-même ses pas (I). Il tourne la tête vers un joueur de çourna qui l'accompagne.

La même question se pose ici en ce qui concerne le sexe des danseurs. Un seul personnage (J) semble nettement caractérisé comme une femme par sa coiffure, d'où descendent les pans d'un voile couvrant les cheveux. Une plaque d'ivoire conservée au Musée de Florence présente une danseuse ainsi coiffée[2].



Fig. 16.

Que les danseuses aient tenu une place notable dans les divertissements des princes musulmans, c'est ce dont on ne peut douter[3]. Comme l'Égypte pharaonique et la Grèce, la Perse des rois sassanides les a connues. Les textes et les documents iconographiques en témoignent; les pièces d'argenterie d'époque sassanite nous présentent fréquemment la danseuse au torse

[1] Les instruments à percussion des villes sont, en Afrique du Nord comme en Égypte (Lane, *Modern Egyptians*, II, 76-79), la derbouka et le tambour de basque à rondelles vibrantes.

[2] Fig. 16, d'après *Meisterwerke Muhammedanischer Kunst*, III, pl. 253.

[3] C'étaient le plus souvent des esclaves chrétiennes, par exemple à Baghdâd, sous Al-Mamoûn, *Kitâb al-aghâni*, XIX, 138-139; Nowayri, *Nihâyat al-ʿArab*, V, 34-35.

nu ou dévêtue entièrement, jouant avec un voile dont elle se drape ou qu'elle écarte au cours de sa danse[1]. La tradition dut se maintenir à l'époque des Omeiyades. On connaît les figures nues de danseuses des fresques de Qoçaïr ʿAmra. Nous y voyons également des danseuses dont le corps est complètement vêtu d'une jupe et d'un corsage serré à la taille par une ceinture[2]. Un siècle plus tard, les peintures des palais ʿabbâssites de Samarra nous présentent aussi des femmes au torse nu — cariatides plutôt que danseuses — et des danseuses portant des flacons et des coupes que des robes vêtent entièrement[3]. Par la suite, il semble que l'Islâm n'admettra plus que la danseuse habillée des pieds jusqu'au col. Les ivoires et les bois égyptiens nous les présentent telles. L'on sait qu'au Maroc ou dans le Sud algérien, où des traditions très archaïques semblent s'être conservées et que l'influence turque n'a pas pénétrés profondément, le costume des danseuses professionnelles les plus libres de mœurs n'admet pas le moindre décolletage[4].

Le Maroc comme les autres pays musulmans a également ses danseurs[5]. Il n'est pas douteux que la coutume de faire danser les hommes est fort ancienne dans l'Islâm. Nous les trouvons notamment à l'époque fâṭimite. Le Louvre conserve une plaque d'ivoire (fig. 17), où un danseur est sculpté, coiffé d'un turban et vêtu d'une robe qui s'ouvre largement sur son torse nu jusqu'à la ceinture. C'est sans doute là un de ces «efféminés», qui tenaient une place importante dans les divertissements des khalifes, en dépit des anathèmes dont les accablaient les rigoristes. Nous sommes autorisés à penser que bon nombre de nos scènes chorégraphiques représentent de même des danseurs. Quelques-uns semblent coiffés de turbans; d'autres n'ont rien sur leur chevelure abondante. Presque tous portent de longues robes fendues par devant et serrées à la taille. Les manches, très différentes de celles des musiciens, sont collantes ou très courtes et laissent le bras aux trois quarts découvert.


Fig. 17.

[1] Smirnoff, *Vostocae Serebro*, pl. XLVI, XLVI, n° 80-81.
[2] Jaussen et Savignac, *Les châteaux arabes*, pl. XL, L; Aloïs Musil, *Kusseir ʿAmra*, pl. XXXIV.
[3] Herzfeld, *Die Malereien von Samarra*, pl. I-II, XX-XXI.
[4] Sauf, dans le Sud algérien, le cas de fantaisies touristiques.
[5] Pour l'Égypte, cf. Lane, *Manners and customs*, II, 101.

Il conviendrait de présenter quelques remarques sur la danse qu'ils exécutent, mais, ici encore, bien des éléments nous font défaut pour en caractériser le genre. Les petits personnages qu'on nous montre ont une attitude quasi stéréotypée : c'est une marche à grands pas ou quelque chose d'analogue à la «fente» de l'escrimeur au fleuret, une jambe en avant posant verticalement, une jambe en arrière presque parallèle au sol. Parfois la jambe de devant ne touche pas terre, et le danseur semble bondir. La tête se retourne en arrière; les bras s'arrondissent l'un en l'air, l'autre en bas, et les mains agitent des objets allongés que l'on peut aisément reconnaître pour des foulards. La danse des foulards, que l'on fait flotter d'avant en arrière, est pratiquée depuis la Perse jusqu'au Maghreb[1]. Seul le personnage que sa coiffure nous a permis d'identifier avec une femme ne tient pas de foulards, mais sans doute quelque chose d'analogue à des castagnettes (J).



Une étude de la danse orientale reste à faire. Celle qu'on nous présente est à coup sûr très différente des contorsions sensuelles de la «danse du ventre», si répandue dans les pays musulmans des bords de la Méditerranée, très différente aussi de la chorégraphie grave et quasi hiératique des régions sahariennes de la Berbérie. L'attitude choisie par le sculpteur la rapprocherait plutôt de certaines danses espagnoles. Elle nous apparaît comme une suite de grands pas et de sauts de droite à gauche et de gauche à droite devant le spectateur. Les fresques de Samarra, les ivoires égyptiens de Florence et du Louvre, fourniraient peut-être les temps successifs de cette saltation rythmée, dont le sculpteur fâṭimite ne nous a malheureusement donné qu'un même instantané à plusieurs exemplaires.

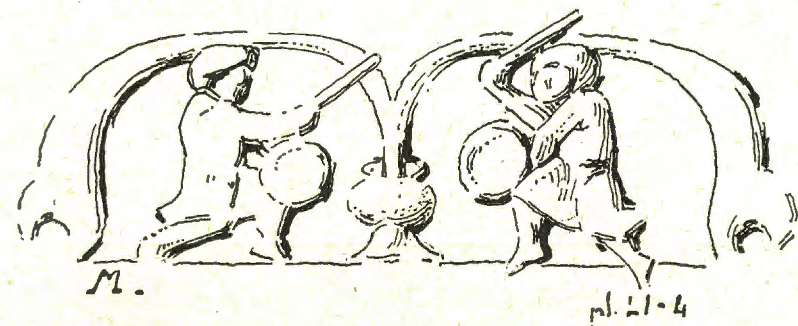


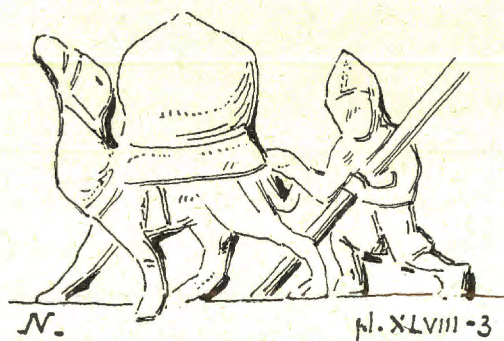
Avec le spectacle que des danseurs donnent à un prince désœuvré peut alterner le simulacre d'un duel. Sur la même pièce de bois, deux scènes symétriques représentent chacune deux combattants à pied armés l'un et l'autre du petit bouclier rond et de l'épée (M). L'identité de l'armement des adversaires laisse supposer une rencontre dont les conditions ont été fixées d'avance. Ce n'est pas un combat véritable, mais un tournoi, peut-être même une

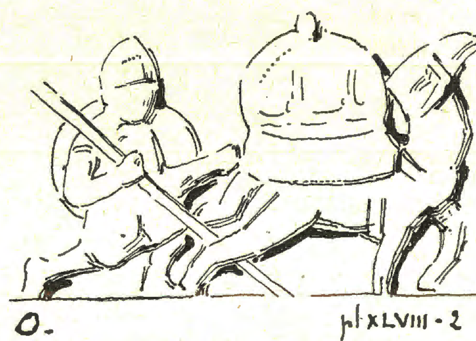
[1] Parfois, en Orient, les manches très longues jouent le même rôle que les foulards.

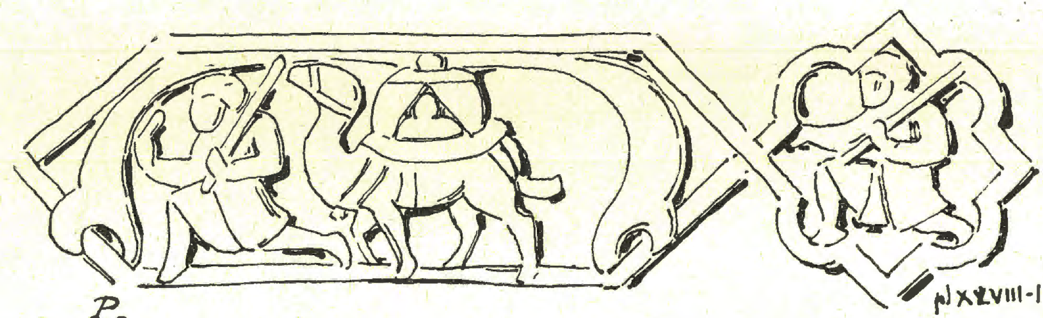
danse guerrière telle qu'il s'en pratique dans beaucoup de pays d'Islâm.

La pose stéréotypée des danseurs a servi, presque sans modification, pour les coureurs qui s'avancent à grandes enjambées, soit seuls, soit accompagnant des chameaux en voyage. Toutefois, ils diffèrent des danseurs par leur









accoutrement. Ils sont vêtus, non de la robe longue, mais d'une sorte de justaucorps qui ne descend pas au-dessous du genou. Deux d'entre eux, qui suivent un chameau à palanquin fermé, semblent être des soldats escortant un convoi précieux. Ils sont coiffés du casque conique et tiennent à la main gauche une longue lance[1]. L'un d'eux porte, attaché derrière les épaules, un bouclier rond

[1] Comparer le conducteur de chameau d'un bois égyptien probablement fâtimite au Louvre, G. Migeon, *L'orient musulman, Musée du Louvre. Les bois sculptés*, 14, pl. 5, reproduit fig. 24.

(O). Un ivoire fâtimite du Musée arabe du Caire nous montre un homme jouant le même rôle, et pareillement armé (fig. 25).

Deux autres convois se composent d'un chameau précédé et suivi par des piétons tenant une demi-pique ou un bâton (P). Le palanquin, attaché par trois sangles passant sous la gorge, le ventre et la croupe, a la même forme que les palanquins fermés. Posé sur un tapis qui couvre le dos de la bête, bombé en coupole bulbeuse, il est sommé d'une pomme décorative. Mais les rideaux entr'ouverts laissent apercevoir le buste schématique d'une femme. L'ivoire fâtimite déjà mentionné présente une figure du même genre[1].



Fig. 24.

Les scènes de chasse sont, avec les représentations de musiciens, de beaucoup les plus nombreuses. Cela ne doit pas nous surprendre. La chasse est par excellence le divertissement des rois. Comme les khalifes de Damas et de Baghdâd, les princes musulmans d'Égypte n'avaient pas de plus grand plaisir. «Il raffolait de la chasse, nous dit Maqrizi de Khumarawaih le Toûloûnide, et il ne pouvait entendre parler d'un lion sans qu'il partît à sa recherche[2].» Grands chasseurs, ces princes aimaient à s'entourer de tableaux cynégétiques. Le Persan Nasiri Khosrau nous parle des scènes de chasse qui ornaient le trône d'or des khalifes du Caire (440/1049)[3]. Mais nous avons mieux que des textes. Maints objets de l'époque fâtimite empruntent leur décor à la chasse. Le bois, l'ivoire, la céramique en reproduisent les thèmes traditionnels.

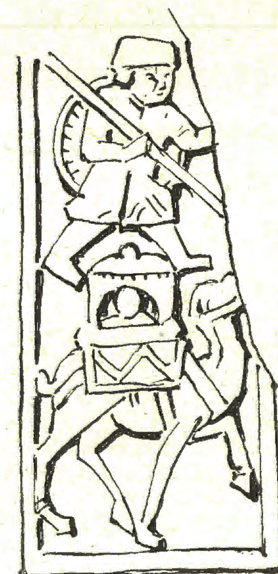


Fig. 25.

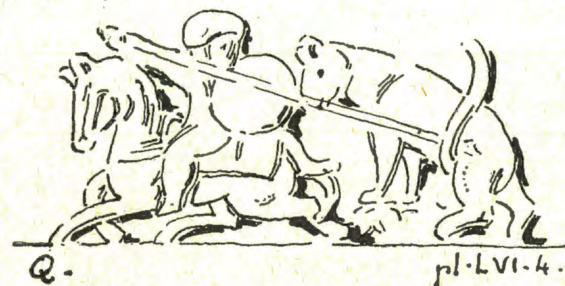
Ces thèmes sont au reste en nombre restreint. Pour nous en tenir aux bois du Musée du Caire, l'artiste ne connaît guère que deux genres de chasse. Comme le prince Toûloûnide dont nous a parlé Maqrizi, le Nemrod fâtimide attaque le lion. Nous le voyons face à face avec le fauve, seul, à pied, avec la lance dont il le blesse au

[1] On en rapprochera aussi, pour le détail du harnachement et la construction du palanquin, une miniature du XIIIe siècle de la Bibliothèque nationale. Kühnel, *La miniature en Orient*, pl. 13.

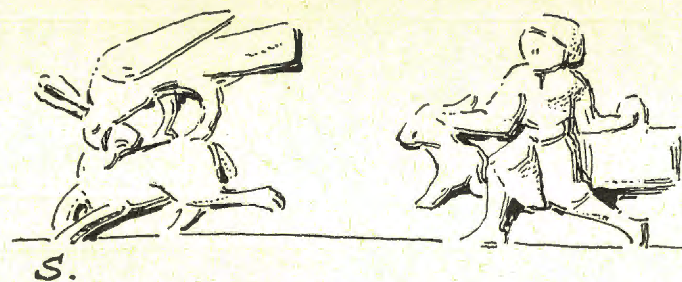
[2] Maqrizi, *Description de l'Égypte*, trad. Casanova, III, 223.

[3] Nasiri Khosrau, trad. Schefer, p. 157-158.

poitrail ou à la croupe, ou l'affrontant comme un ennemi noble avec l'épée et le bouclier rond. (Peut-être est-ce là un épisode des jeux du cirque.) Un seul tableau (Q) nous montre le chasseur à cheval et qui, protégé tant bien que mal par sa rondache, se retourne pour frapper le lion menaçant. Le second genre de chasse, moins périlleux et dont l'usage s'est conservé jusqu'à nos jours en pays arabe, est la chasse au faucon. On composerait un gros album avec tous les thèmes que ce sport a inspirés. Nos frises nous en présentent deux : un cavalier portant le faucon sur le poing, précédé d'un coureur à pied, armé d'une courte pique ou d'un bâton, se rend au trot de son cheval vers le lieu du vol (R). Ou bien le fauconnier à pied tient le faucon que l'on suppose prêt à s'envoler. Ce thème figure dans deux tableaux en triptyque et il en occupe un des panneaux latéraux. Le panneau central nous montre le faucon monté sur sa proie, sur un lièvre en pleine course ou sur un oiseau posé à terre. Le troisième panneau est occupé par un second personnage dont l'action ne laisse pas d'être énigmatique. Dans l'un des triptyques[1] ce comparse, armé d'un bâton (probablement le coureur dont nous parlions plus haut), semble se hâter vers le faucon qui, inquiet, tourne la tête vers lui. Dans l'autre (S) le même homme s'avance tenant de la main gauche un panier rectangulaire ou une cage, de la main droite un oiseau ou un lièvre mort (?), peut-être une pièce de gibier qu'il a arrachée au faucon. On peut supposer que la cage contient les pigeons vivants destinés à


Q. pl. LVI-4.


R. pl. LVI-2

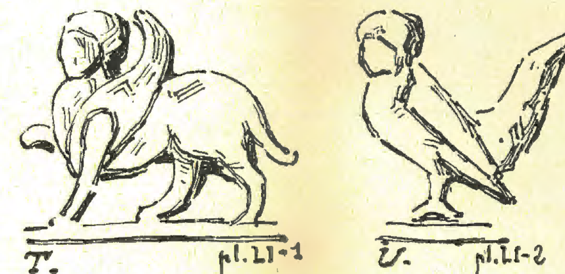

S.

[1] *Catalogue*, pl. L, 1.

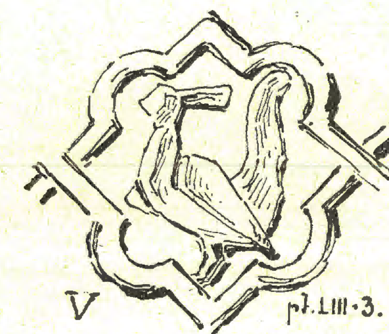
servir de leurre, pour occuper le faucon et lui prendre le gibier dont il s'est emparé[1].

Le groupe formé par l'oiseau de proie et sa victime, que nous trouvons ici à plusieurs exemplaires, nous introduit à l'étude des bêtes, qui ne garnissent pas moins de quarante médaillons quadrilobés ou d'hexagones.

Il convient tout d'abord de mettre à part les animaux fabuleux. Un panneau hexagonal nous montre deux sphinx affrontés, lions ailés à tête de femme (T), dont l'image familière aux céramistes et aux tisserands contemporains, a fourni le type traditionnel de la monture miraculeuse du Prophète. Du même genre sont les oiseaux à tête de femme, transpositions probablement passées par l'Asie du vieux type grec des harpies (U).


T. pl. LI-1 U. pl. LI-2

En dehors de ces êtres irréels, créations fantaisistes de décorateurs ou héritages d'un passé lointain, le sculpteur de nos bois a représenté quelques animaux bien réels, sinon toujours faciles à déterminer. Cette faune décorative fait intervenir : le paon (V) reconnaissable à sa queue dressée et à son aigrette; un autre oiseau isolé, tout semblable à celui qui figure dans les scènes de fauconnerie et qu'il y a donc tout lieu de considérer comme un faucon (X); le lièvre (Y), caractérisé par ses longues oreilles, son large train de derrière et sa queue courte; enfin le bouquetin (Z), toujours galopant de ses pattes fines, la tête levée vers le ciel et ses longues cornes courbes touchant sa croupe.

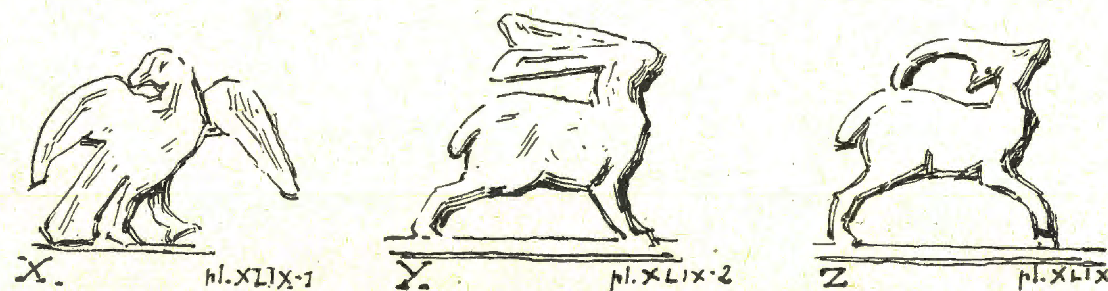

V pl. LIII-3.

Ces espèces animales sont parmi les plus familières aux artistes musulmans. Ils en connaissent quelques autres, comme le canard, le héron, le perroquet, mais la liste est en somme assez courte. Les bêtes représentées sont de celles que l'on chasse : lion, bouquetin ou gazelle, lièvre, héron, canard, ou qui sont associées à la chasse, comme le faucon ou le guépard, ou encore de ces animaux rares et décoratifs que les princes aiment à tenir dans leur ménagerie ou à voir voler dans les arbres de leurs jardins. Le fastueux prince Toûloûnide que nous

[1] Cf. L. Mercier, *La chasse et les sports chez les Arabes*, p. 99.

avons déjà cité avait fait aménager une chambre voûtée dans son palais pour y loger un couple de lions et divers pavillons pour d'autres espèces sauvages. Il avait lâché dans son jardin des paons, des poules d'Abyssinie et autres oiseaux magnifiques [1].

Le choix des animaux sculptés, la place accordée aux thèmes cynégétiques,



notamment à la chasse au faucon, suffiraient pour nous persuader que les scènes représentées par les artistes égyptiens d'époque fâtimite ne sont pas dénuées de toute valeur documentaire. Les scènes de voyage, les tournois, les danses, les concerts et les beuveries, semblent également ne pas être sans rapport avec la vie, telle que la comprenaient alors les maîtres de l'Égypte.

Et sans doute faut-il attribuer la plus large part à la vieille tradition iranienne, à l'héritage que l'empire des khalifes avait reçu des Sassanides. Il faut peut-être considérer surtout bon nombre des thèmes figurés de l'Égypte fâtimite comme des imitations d'œuvres créées par des artistes mésopotamiens pour les palais de Baghdâd et de Samarra. Mais ces modèles asiatiques trouvaient des interprètes libres et adroits en Égypte, en particulier chez les Coptes, comme une autre publication d'Edmond Pauty nous le montre clairement [2], et il semble bien que le spectacle de la vie de cour, dont ils étaient témoins, enrichissait parfois les thèmes empruntés. Plus d'un de nos tableaux sculptés nous donne l'impression de choses vues.

L'adaptation des emprunts étrangers était d'autant plus aisée que l'existence princière en Égypte devait être peu différente de celle que l'on menait au bord du Tigre. En dépit de la diversité des conditions locales, la civilisation de tous les pays d'Islâm, du moins celle que représentaient les chefs politiques et les

[1] MAQRIZI, *Description de l'Égypte*, trad. Casanova, III, 219, 221; MEZ, *Die Renaissance des Islams*, p. 386.

[2] E. PAUTY, *Bois sculptés d'églises coptes* (*époque fatimide*) avec introduction historique de Gaston Wiet, Le Caire, 1930.

classes dirigeantes de la société musulmane, garda très longtemps (jusqu'au XII[e] siècle, semble-t-il) son centre de rayonnement en Mésopotamie. Au Caire comme à Kairouan et à Cordoue, les gens de cour vivaient à l'instar de Baghdâd. C'est de Baghdâd que l'on faisait venir les chanteurs, les danseurs et les instrumentistes, au grand scandale des gens de religion, souvent plus austères dans ces provinces reculées que dans les vieux centres orientaux.

Mieux que l'architecture, les arts mineurs attestent l'unité du monde musulman. Il y a sans doute à cela diverses raisons. Nous n'en retiendrons aujourd'hui qu'une : c'est que ces arts mineurs, qui s'associent plus intimement au décor de la vie, que ces techniques, qui traduisent parfois le spectacle des joies profanes, expriment un idéal commun, dont le vieil Orient, où l'Islâm avait d'abord réalisé sa grandeur temporelle, devait rester la vraie patrie.

TISSUS FĀṬIMIDES DU MUSÉE BENAKI

(avec trois planches)

PAR

ÉT. COMBE.

Le Musée Benaki, à Athènes, possède une fort belle collection de tissus musulmans, avec ou sans inscriptions historiques. J'ai déjà donné au *Répertoire d'Épigraphie arabe*, t. I à IV, le texte des inscriptions ʿabbāsides antérieures à l'an 354 (965), hormis quelques inscriptions, peu nombreuses, que j'ai examinées à une date trop tardive pour y être publiées et qu'on trouvera ailleurs; enfin récemment cinq textes fāṭimides dans le tome V du *Répertoire*, au moment où ce mémoire était composé.

Je donne ci-après le texte, la traduction et quelques reproductions des dix-neuf textes fāṭimides portant une date. L'espace dont je dispose ne me permet pas de publier ici la totalité des textes de cette période qu'on trouvera à leur date dans le volume VI du *Répertoire;* voici un tableau, qui fera déjà connaître leur nombre et la nature des renseignements historiques qu'ils contiennent.

DATE.	CALIFE.	ATELIER.	VIZIR.
357	Muʿizz.	—	
[36]1	Muʿizz.	—	
—	Muʿizz.	—	
370	—	Damiette.	Abu'l-Faradj Yaʿḳūb b. Yūsuf.
[37]7	ʿAzīz.	Tinnīs.	
380	ʿAzīz.	—	
3(8)5	ʿAzīz.	Tinnīs.	
—	ʿAzīz.	—	
—	ʿAzīz.	—	
387	—	Shaṭā.	
388	Ḥākim.	Tūna.	
[3]90	—	—	
390	Ḥākim.	Tūna.	
391	Ḥākim.	Tūna.	
391	—		

DATE.	CALIFE.	ATELIER.	VIZIR.
—	Ḥākim.		
—	Ḥākim.		
—	Ḥākim.		
—	Ḥākim.		
—	Ḥākim.		
—	Ḥākim.		
—	Ḥākim.		
420	—	Tinnīs.	Abu'l-Ḳasim ʿAlī b. Aḥmad.
420	Ẓāhir.	Damiette.	
[4]23	—	Tūna.	
[4]24	Ẓāhir.	Tinnīs.	Abu'l-Ḳasim ʿAlī b. Aḥmad.
425	—	Tinnīs.	
—	Ẓāhir.		
—	Ẓāhir.		
—	Ẓāhir.		
—	Ẓāhir.		
—	Ẓāhir.		
—	Ẓāhir.		
—	Ẓāhir.		
—	Ẓāhir.		
—	Ẓāhir.		
—	—	—	eulogies viziriennes sans nom propre.
456	—	—	
478	Mustanṣir.	Damiette.	
—	Mustanṣir.	—	
—	Mustanṣir.	—	
—	Mustanṣir.	—	
—	ʿĀḍid.	—	

TISSUS DU CALIFE MUʿIZZ (341-65/953-75).

1 (pl. I)

Fragment de tissu de lin. Une ligne brodée en soie rouge; long. 70 cm. Caractères moyens; coufique d'un très beau style décoratif; hampes de 35 mm. (Musée Benaki : A. 55).

بسمله معدّ أبي تميم الإمام المعزّ لدين الله أمير المؤمنين صلوات الله عليه سنة سبع وخمسين وثلثمية

Au nom de Dieu . . . Maʿadd Abī Tamīm, l'imām al-Muʿizz lidīn Allah, émir des croyants, — que les bénédictions de Dieu soient sur lui! — En l'année 357 (968).

Publié dans le *Répertoire*, V, p. 191, n° 1637 A.

Comme la lecture de la date est absolument sûre, ce tissu a été exécuté avant la conquête de l'Égypte par Muʿizz (358/969). Mais il n'est pas du tout exclu qu'il sorte d'une manufacture égyptienne; car le type des caractères employés, pour autant qu'on puisse tirer des conclusions précises en cette matière, est tout à fait dans le genre de ce qu'on a exécuté dans les ateliers de la région de Damiette, à Tūna, à Shaṭā ou à Tinnīs.

2

Fragment de tissu de lin. Une ligne brodée en soie rouge; long. 31 cm. Coufique assez simple; hampes de 5 mm. La broderie est très usée (Musée Benaki : A. 197).

..... [نصر من ا]لله و[فتح قريب] لمعدّ [أبي تميم الإمام ال]معزّ لدين الله أمير [المؤمنين] صلوات الله عليه سنة إحد[ى وستّين(?) وثلثمية]

.....[Secours de] Dieu et [conquête prochaine] à Maʿadd [Abī Tamīm, l'imām al]-Muʿizz lidīn Allah, émir [des croyants], — que les bénédictions de Dieu soient sur lui! — En l'année [36?]1 (971-72?).

Publié dans le *Répertoire*, V, p. 191, n° 1825 A. On peut évidemment lire aussi 351 (962).

TISSUS DU CALIFE ʿAZĪZ (365-86/975-96).

3 (pl. I)

Fragment de tissu de lin. Bande réservée, avec une inscription d'une ligne, tissée en soie bleue; long. 24 cm. Beaux caractères élégants; coufique très décoratif; hampes de 6 mm. (Musée Benaki : A. 181).

..... [ما أمر الوزير أبو الفرج يعقوب] بن يوسف عبد أمير المؤمنين بعمله فى طراز الخاصّه بدمياط سنة سبعين وثلثمية لا إله إلّا الله الخير معـــين إن شاء الله التوفيق بالله

.....[ce que le vizir Abu'l-Faradj Ya'ḳūb], fils de Yūsuf, esclave de l'émir des croyants, [a ordonné] de faire dans l'atelier privé de tissage, à Damiette, en l'année 370 (980-81). Il n'y a de dieu qu'Allah. Le bien aidera, si Dieu veut. La réussite est en Dieu.

Publié dans le *Répertoire*, V, p. 192, n° 1886 A.

La lecture معين au lieu de مقبل est sûre.

4 (pl. II)

Fragment de voile de lin bleu. Bande réservée, larg. 24 mm., avec un décor d'oiseaux, tissés en or. Au-dessous, seconde bande réservée, larg. 42 mm., long. 17 cm., avec une inscription de deux lignes adossées, tissées en or. Coufique d'un beau style décoratif; hampes de 9 mm. (Musée Benaki : ancien 140).

(1) ..... [لا إله] إلّا الله نصر من الله لعبد الله ووليّه نزار أبي المنصور الإمام]
العزيز بالله أمير المؤمنين] .....

(2) ..... [صلوات الله عليه وعلى آبآئه الطاهرين و] أبنآئه اله(*sic*) الاكرامين(*sic*)
[ما أمر] بعمله فى طراز الخاصّة بتنّيس سنة سبع [وسبعين وثلثمية]

(1) ..... [Il n'y a de dieu] qu'Allah. Secours de Dieu à l'esclave de Dieu et Son ami, Nizār Abi'l-Manṣūr, l'imā[m al-'Azīz billah, émir des croyants].....

(2) ..... [que les bénédictions de Dieu soient sur lui, sur ses ancêtres purs et] ses très nobles descendants. (Ce qu'on a ordonné) de faire dans l'atelier privé de tissage, à Tinnīs, en l'année [37]7 (987-88).

Publié dans le *Répertoire*, V, p. 192, n° 1919 A.

La lecture 379 (989-90) serait aussi possible, car les fils d'or sont écrasés.

5

Fragment de tissu de lin. Une ligne brodée en soie noire; long. 27 cm. Coufique simple, petits caractères; hampes de 5 mm. (Musée Benaki : A. 152).

[بسم الله ا]لرحمن الرحيم بركة من الله العزيز بالله أمير المؤمنـ(ـين) [أ]طا(ل) الله
[بقـ]ـاءه ما أمر الوزير بعمله سنة ثمانين [و]ثلث مية

[Au nom de Dieu]... Bénédiction de Dieu. Al-'Azīz billah, émir des croyants, — que Dieu prolonge sa [durée!] Ce que le vizir a ordonné de faire, en l'année 380 (990).

Publié dans le *Répertoire*, V, p. 193 = n° 1934. Ces deux copies, faites indépendamment l'une de l'autre, chez Nahman par Wiet (n° 1934), et à Athènes par moi (p. 193), se réfèrent sans aucun doute au même texte. Je crois cependant ma lecture préférable, en la vérifiant une fois de plus sur une bonne photographie de mon dossier.

Le style de cette broderie est absolument du type des broderies de l'époque des 'Abbāsides; sans le nom et la date, on se tromperait aisément.

6 (pl. I)

Fragment de tissu de lin. Inscription de deux lignes adossées, contenant le même texte tissé en soie. Beaux caractères décoratifs.

(1) بسمله نصر من الله وفتح مبين لعبـ[ـد] لعبد(*sic*) الله ووليّه نزار أبي المنصور
الإمام] العزيز با]لله أمير المؤمنين صلو(ات) الله عليــه ممّا أمر بعـ]ـمله فى] طراز
الخاصّة بتنّيس سنة خمس وثلثمية(*sic*)

(2) بسمله نصر من الله وفـ]ـتح مبين لـ]ـعبد الله ووليّه نزار أبي المنصور الإمام[
العزيز بـ]الله أمير المؤمنين صلو[ا]ت الله عليــه من ده(?) ممّا أمر بعمله فى طراز
الخاصّة بتنّيس سنة خمس وثلثمية(*sic*)

(1) Au nom de Dieu... Secours de Dieu et conquête manifeste à l'esclave..... à l'esclave de Dieu et Son ami, Nizār Abi'l-Manṣūr, l'imā[m al-'Azīz bi]llah, émir des croyants, — que les bénédictions de Dieu soient sur lui! Voici ce qu'il a ordonné de f[aire dans] l'atelier privé de tissage, à Tinnīs, en l'année 305 (*sic*).

(2) Au nom de Dieu... Secours de Dieu et c[onquête manifeste à l']esclave de Dieu et Son ami Nizār Abi'l-Manṣūr, l'imā[m al-'Azīz bi]llah, émir des croyants, — que les bénédictions de Dieu soient sur lui!.....?... Voici ce qu'il a ordonné de faire dans l'atelier privé de tissage, à Tinnīs, en l'année 305 (*sic*).

J'ai reçu la photographie de ce texte au moment où je rédigeais ce mémoire; je n'ai pas encore vu l'original, ce qui permettrait de voir à quel endroit du texte doivent être peut-être reportées les quatre lettres de la ligne 2, avant ممّا. Le chiffre des dizaines a été omis; il faut lire 365 (975-6), 375 (985-6) ou 385 (995).

TISSUS DU CALIFE ḤĀKIM (386-411/996-1021).

7 (pl. I)

Fragment de tissu de lin. Bande réservée, larg. 9 mm., long. 46 cm., avec une inscription d'une ligne, tissée en soie bleue. Petits caractères; coufique très décoratif et élégant (Musée Benaki : A. 173).

.....[المنصور أبى علىّ الإمام الحاكم بأمر الله أمير الم]ؤمنين [صلو]ات الله ع[ل]يه
وعلى أبائه [الطا]هرين وسلّم تسليماً ممّا أمر بعمله فى طراز العامّة بشطا (سنة)
سبع وثمنين وثلثمية لا إله إلّا الله محمّد رسول الله لا إله إلّا الله الخير معين إن شاء
الله والتوفيق بالله والإقبا[ل] م[ن الله]

.....[al-Manṣūr Abī ʿAlī, l'imām al-Ḥākim biamr Allah, émir des] croyants, — que les [bénédictions] de Dieu et Son salut soient sur lui et sur ses ancêtres purs! Voici ce qu'il a ordonné de faire dans l'atelier public de tissage, à Shaṭā, (en l'année) 387 (997). Il n'y a de dieu qu'Allah. Muḥammad est envoyé de Dieu. Il n'y a de dieu qu'Allah. Le bien aidera, si Dieu veut. La réussite est en Dieu. La prospérité [vient de Dieu].

8

Fragment de tissu de fin lin. Inscription d'une ligne, tissée en soie noire; long. 34 cm. Coufique simple, mais élégant; petits caractères, longues hampes de 11 mm. (Musée Benaki : ancien 64).

..... [ال]منصور أبى علىّ الإمام الحاكم بأمر الله أمير المؤمنين صلوات الله عليه
وعلى أبائه الطاهرين وأبنائه الأكرمين الأخيار وسلّم تسليماً ممّا أمر بعمله فى
طراز العامّة بتونا(*sic*) سنة ثمان وثمانين وثلثمية لا إله إلّا الله الخير مقبل إن شاء
الله والتوفيق بالله الإقبال من الله مستعمل(*sic*)

.....[al-] Manṣūr Abī ʿAlī, l'imām al-Ḥākim biamr Allah, émir des croyants, — que les bénédictions de Dieu et Son salut soient sur lui, sur ses ancêtres purs et ses nobles descendants, les élus! Voici ce qu'il a ordonné de faire dans l'atelier public de tissage, à Tūnā, en l'année 388 (998). Il n'y a de dieu qu'Allah. Le bien viendra, si Dieu veut. La réussite est en Dieu. La prospérité vient de Dieu. Usage (*sic*).

9

Fragment de tissu de lin. Inscription d'une ligne, tissée en soie rouge et jaune; long. 20 cm. Caractères élégants, coufique très décoratif; hampes de 25 mm. (Musée Benaki : A. 126).

.....[صلوات الله عل]يه وع[لى] أبائه الطاهرين ممّا (أ)مر بعمله فى سنة تسعين
و[ثلثمية]

.....[que les bénédictions de Dieu soient sur] lui et [sur] ses ancêtres purs! Voici ce qu'on a ordonné de faire, dans l'année [3]90 (1000).

Toutes les queues des lettres, sous la ligne de base, sont tissées en soie jaune ocre, le reste étant tissé en soie rouge.

10

Grande pièce de lin très fin; inscription d'une ligne, tissée en soie noire; long. 43 cm. Petits caractères; coufique simple, mais élégant; hampes de 5 mm. (Musée Benaki : ancien 65).

بسم الله وبالله الرحمن الرحيم لا إله إلّا الله الملك الحقّ المبين الحمد لله ربّ العالمين
نصر من الله لعبد الله ووليّه المنصور أبى علىّ الإمام الحاكم بأمر الله أمير المؤمنين
صلوات الله عليه وعلى أبائه الطاهرين وأبنائه الأكرمين الأخيار وسلّم تسليماً
ممّا أمر بعمله فى طراز العامّة بتونة سنة تسعين وثلثمية لا إله إلّا الله الخير مقبل
إن شاء الله

Au nom de Dieu, et par Dieu, Clément, Miséricordieux! Il n'y a de dieu qu'Allah, le Roi, la Vérité manifeste. Louange à Dieu, Maître des mondes! Secours de Dieu à l'esclave de Dieu et Son ami, al-Manṣūr Abī ʿAlī, l'imām al-Ḥākim biamr Allah, émir des croyants, — que les bénédictions de Dieu et Son salut soient sur lui, sur ses ancêtres purs et ses très nobles descendants, les élus. Voici ce qu'il a ordonné de faire dans l'atelier public de tissage, à Tūna, en l'année 390 (1000). Il n'y a de dieu qu'Allah. Le bien viendra, si Dieu veut.

11

Fragment de voile de lin tissé de fil d'or. Sous une bande réservée, larg. 1 cm., avec un beau décor de lions passants et courant à droite, tissés or sur fond de soie bleue, une seconde bande réservée, long. 31 cm., avec une inscription de deux lignes adossées, des deux côtés d'un bandeau avec le même bestiaire (ici il ne reste qu'un lion). Inscription or sur fond de soie rouge; petits caractères, coufique du type fāṭimide, assez écrasés; larg. du texte, 5 mm. (Musée Benaki : A. 99).

(1) بسمله نصر من الله وفتح قريب لعبد الله [و]وليّه المنصور أبي علىّ الإمام الحاكم
[ب]أمر الله أمير المؤمنين بن العزيز بالله صلوات الله عليهما وعلى أبائهما الأئمّة
اجمعين صلاة ترضيه[م الى يوم الدين] .....

(2) ..... [اجمع]ين صلاة ترضيهم الى يوم الدين ممّا أمر بعمله فى طراز الخاصّة
بتونة سنة إحدى وتسع[ين] وثلثماية لا إله إلّا الله وحده لا شريك له محمّد
رسول الله علىّ ولىّ الله صلّى الله عليهما .....

(1) Au nom de Dieu... Secours de Dieu et conquête prochaine à l'esclave de Dieu [et] Son ami al-Manṣūr Abī ʿAlī, l'imām al-Ḥākim [bi]amr Allah, émir des croyants, fils d'al-ʿAzīz billah, — que les bénédictions de Dieu soient sur eux deux et sur leurs ancêtres, tous les imāms, une bénédiction qui [les] satisfasse [jusqu'au jour du Jugement].....

(2) .....[tous les imāms], une bénédiction qui les satisfasse jusqu'au jour du Jugement. Voici ce qu'il a ordonné de faire dans l'atelier privé de tissage, à Tūna, en l'année 391 (1001). Il n'y a de dieu qu'Allah, Unique, sans associé. Muḥammad est envoyé de Dieu, ʿAlī est ami de Dieu, que Dieu les bénisse tous deux.....

12

Fragment de tissu de lin. Une ligne tissée en soie jaune or; long. 15 cm. Coufique simple; hampes de 5 mm. (Musée Benaki : A. 285).

..... [صلاة ترضيهم الى يوم ال]دين ممّا أمر بعمل[ه] سنة إحدى وتسعين
وثلثمية

.....[une bénédiction qui les satisfasse jusqu'au jour du] Jugement. Voici ce qu'on a ordonné de faire, en l'année 391 (1001).

TISSUS DU CALIFE ẒĀHIR (412-427/1021-1036).

13 (pl. III)

Fragment de tissu de lin, avec une frange. Bande réservée, larg. 13 mm., long. 63 cm., avec une inscription d'une ligne, tissée en soie rouge. Petits caractères, coufique simple, d'un beau style, orné de rinceaux entre les hampes (Musée Benaki : D. 11).

..... [صلوات الله عليهما وعلى أبا]ئهما الأئمّة الطاهرين ممّا أمر بعمله الوزير
الأجلّ صفىّ أمير المؤمنين وخالصته أبي القسم علىّ بن أحمد أمتع الله به (الدين)
وأيّده وعضده فى طراز العامّة بتنّيس فى سنة عشرين وأربعماية لا الله (*sic*) إلّا
الله لخير معين إن شاء الله والتوفيق بالله و الإقبال من الله

.....[que les bénédictions de Dieu soient sur eux deux et sur] leurs [ancêtres], les imāms purs! Voici ce qu'a ordonné de faire le vizir très illustre, ami sincère et intime de l'émir des croyants, Abi'l-Ḳasim ʿAlī, fils d'Aḥmad, — que Dieu fasse de lui un bénéfice pour (la religion), qu'Il l'aide et le soutienne! — dans l'atelier public de tissage, à Tinnīs, dans l'année 420 (1029). Il n'y a de dieu qu'Allah. Le bien aidera, si Dieu veut. La réussite est en Dieu; la prospérité vient de Dieu.

14

Deux fragments de tissu de lin (Musée Benaki : A. 35).

A. — Bande réservée, larg. 18 mm., long. 53 cm.; inscription d'une ligne, tissée en soie bleue, sur fond de rinceaux tissés en soie brune. Coufique simple du type fāṭimide.

..... [علىّ أبي الحسن الإمام الظاهر لإعزاز دين الله أمير المؤمنين بن الإمام
الحا]كم بأمر الله أمير المؤمنين صلوات الله عليهم[ا] وعلى أبائهما الأئمّة الطاهرين
ممّا أمر بعمله فى طراز العامّة بدمي[ا]ط س[ن]ة عشر[ين وارب]ع[ماية]

.....[ʿAlī Abi'l-Ḥasan, l'imām al-Ẓāhir li'iʿzāz dīn Allah, émir des croyants, fils de l'imām al-Ḥā]kim biamr Allah, émir des croyants, — que les bénédictions de Dieu soient sur eux deux et sur leurs ancêtres les imāms purs! Voici ce qu'il a ordonné de faire dans l'atelier public de tissage, à Dami[e]tte, en l'année 420 (1029).

B. — Bande réservée, larg. 1 cm., long. 22 cm. Même style :

..... [صلّى الله على محمّد ..... وعلى آله ال]ط[يّ]بين الطاهرين الاخيار
والاتقياء الانقياء الأبرار وسلّم عليهم تسليماً.....

..... [que Dieu accorde Sa bénédiction à Muḥammad..... et aux membres de sa famille] bons, purs, vertueux, pieux, sans tache, justes et qu'Il leur accorde Son salut!

15

Deux fragments de tissu de lin. Bande réservée, larg. 15 mm., long. 12 et 19 cm. Inscription d'une ligne, tissée en soie jaune sur fond de soie bleue. Coufique simple, du type fāṭimide, orné de rinceaux entre les hampes (Musée Benaki : A. 199).

(1) بسمله لا إله إلّا [الله] .....

Au nom de Dieu... Il n'y a de dieu qu'[Allah].....

On distingue au-dessus les restes d'une seconde ligne, adossée, où je crois pouvoir lire :

..... محمد رسو[ل الله] .....

.....Muḥammad est envoy[é de Dieu].....

(2) ..... عضده فى طراز الخاصّة بتونة سنة ثلث وعشرين و[اربعماية]

.....[qu'Allah] le soutienne! — dans l'atelier privé de tissage, à Tūna, en l'année [4]23 (1032).

Ce second fragment commence par la fin de l'eulogie qui suit le nom du vizir dans le texte donné plus haut (n° 14) et dans le suivant.

16

Fragment de voile de lin vert, avec une frange. Deux bandes réservées, portant chacune une inscription de deux lignes adossées, tissée en soie verte sur fond de soie jaune, des deux côtés d'un bandeau, décoré de médaillons, avec des lapins affrontés, tissés en soie brune sur fond de soie noire. Coufique du type fāṭimide (Musée Benaki : A. 80).

A. — Long. 50 cm.; larg. 36 mm.

(1) بسم الله الرح[من] الرحيم لا [إل]ه إلّا الله نصر من ا[لله وفتح] قريب [لعبد
الله ووليّه على أبى الحسن الإ[مام الظاهر لإعزاز دين الل]ه [أ]مير [المؤمني]ن أيّد(؟)
الله أ[مير المؤ]منين صلوات الله عليه .....

(2) ..... [صلوات الله عليــه] وعلى أبائه الأئمّة الطاهر[ين ممّا أمر] بعمله
الو[زير] الأ[جلّ] صفىّ أ[مير المؤ]منين وخالصته أبى القسم علىّ بن أحمد [أمتع
ال]له به الد[ين(؟) و]عضده فى طراز الخاصّة بتنّيس سنة اربع وعشرين [اربعماية]

(1) Au nom de Dieu... Il n'y a de [dieu] qu'Allah. Secours de [Dieu et conquête] prochaine [à l'esclave] de Dieu et Son ami, ʿAlī Abi'l-Ḥasan, l'i[mām al-Ẓāhir li'iʿzāz dīn Alla]h, [é]mir [des croyants], — que Dieu soutienne (?) l'é[mir des croy]ants! — que les bénédictions de Dieu soient sur lui.....

(2) .....[que les bénédictions de Dieu soient sur lui] et sur ses ancêtres, les imāms pur[s! Voici ce qu'a ordonné] de faire le vi[zir très illustre], ami sincère et intime de l'[émir des croy]ants, Abi'l-Ḳasim ʿAlī, fils d'Aḥmad, — [que Dieu fasse] de lui [un bénéfice] pour la [religion et] qu'Il le soutienne! — dans l'atelier privé de tissage, à Tinnīs, en l'année [4]24 (1033).

Au-dessus, une bande étroite, avec un décor de rinceaux, en soies brune, jaune et verte.

B. — Long. 21 cm.; larg. 54 mm.

(1) [بسم الله الر]حمن ا[لرحيم لا إله إلّا الله] نصر من الله وفتح [قريب لعبد الله
ووليّه على] أبى الحسن الإمام [الظا]هر [لإ]عزاز دين الله أ[مير المؤ]منين

(2) ..... [أبى الق]سم علىّ بن أح[مد صفىّ أمير] ال[مـ]ؤمنين ممّا [أ]مر ســنة
ا[ربع وعشرين واربعماية] .....

(1) [Au nom de Dieu]... [Il n'y a de dieu qu'Allah]. Secours de Dieu et conquête [prochaine à l'esclave de Dieu et Son ami, ʿAlī] Abi'l-Ḥasan, l'imām [al-Ẓā]hir [li'i]ʿz[āz dīn Allah, ém]ir des croy[ants].....

(2) ..... [Abi'l-Ḳa]sim ʿAlī, fils d'Aḥ[mad, ami intime de l'émir] des croyants. Voici ce qu'il a ordonné, en l'année [424] (1033).

17

Fragment de beau voile de lin brun, tissé de fil d'or. Trois bandes réservées, long. 23 cm., portant chacune une inscription, tissée or sur fond de soie bleue. Coufique du type fāṭimide (Musée Benaki : A. 74).

A. — Une ligne, larg. 15 mm.

بسم الملك الله الر[حمن] الرحيم لا إله إلّا الله ..... محمّد [رسول الله] .....

Au nom du Roi, Allah, C[lément], Miséricordieux! Il n'y a de dieu qu'Allah..... Muḥammad [est envoyé de Dieu].....

B. — Deux lignes adossées, chacune large de 1 cm., des deux côtés d'un bandeau décoré, larg. 2 cm.

(1) ..... (illisible)

(2) ..... [محمّد رسول الله صلّى] الله عليه علىّ و[لىّ ال]له صلّى الله عليه نصر من الله وفتح قريب لعبد الله [ووليّه] .....

(2) .....[Muḥammad est envoyé de Dieu, [que] Dieu le [bénisse!] ʿAlī est a[mi de Dieu], que Dieu le bénisse! Secours de Dieu et conquête prochaine à l'esclave de Dieu [et Son ami].....

C. — Deux lignes adossées, chacune large de 2 cm., des deux côtés d'un bandeau décoré, larg. 3 cm.

(1) ..... [محمّد ر]سول الله صلّى الله عليه علىّ ولىّ الله صلّى الله عليه نصر من الله [وفتح قريب] .....

(2) ..... [تنّ]يس (?) سنة خمس عشرين واربعماية الحمد لله وسلام على محمّد

.....

(1) .....[Muḥammad] est envoyé de Dieu, que Dieu le bénisse! ʿAlī est ami de Dieu, que Dieu le bénisse! Secours de Dieu [et conquête prochaine].....

(2) ....[Tinn]īs (?), en l'année 425 (1034). Louange à Dieu et paix sur Muḥammad.....

Le décor, or sur soie bleue, est presque entièrement détruit.

TISSUS DU CALIFE MUSTANṢIR (427-87/1036-94).

18

Fragment de voile brun, tissé en soie verte, bleue et rouge, long. 18 cm. Cinq bandes réservées : inscription d'une ligne, tissée en soie verte, larg. 25 mm.; au-dessus et au-dessous, bandeaux à décor floral, tissé en soie bleue; plus bas, même décor bleu, et une bande tissée d'or. Coufique du type fāṭimide, surmonté de gracieux rinceaux (Musée Benaki : D. 5).

..... (un mot) سنة ست وخمسين واربع[ماية] .....

..... en l'année 456 (1064).

19

Fragment de voile de lin brun. Deux bandes réservées, larg. 7 cm. chacune, long. 40 et 50 cm. Sur chaque bande, inscription de cinq lignes, tissées en soie jaune et séparées par un trait de soie bleue. Caractères naskhi. Le tissu, très fin, est étiré de sorte qu'une bonne partie du texte est mélangé, surtout dans la seconde bande (Musée Benaki : D. 7).

A (1) ..... [محمّد رسول الله ع]لىّ ولىّ الله صلّى الله عليهما نصر [من الله و]فتح قريب لعبد الله وو[ليّ]ه معدّ أبو تميم الإ[مام الم]ستنصر بالله أمير [المؤمنين].....

(2) ..... [نصر من الله وفتح] قريب لعبد الله ووليّه م[ع]دّ [أبو] تم[يم] الإمام المستنصر بالله [أمير الم]ؤمنين صلوات الله ع[ليـ]ه وعلى أبا[ئهما] ..... (3) .....

[أمير ال]مؤمنين صلوات الله عليه [وعلى أبا]ئهما الطاهرين ..... (4) ..... الداعى والى(?) ..... الناقب(?) الصفوة ..... الحريم ..... (5) ..... [ال]مستنصر .....

واصلح ..... أمير(?) المؤمنين صلوات(?) الله عليه [فى] طرا[ز] الخاصّة [بد]مياط سنة ثمان وس[بعين واربعماية] .....

(1) .....[Muḥammad est envoyé de Dieu, ʿA]lī est ami de Dieu, que Dieu leur accorde à tous deux Sa bénédiction! Secours [de Dieu et] conquête prochaine à l'esclave de Dieu et

Son [ami], Maʿadd Abū Tamīm, l'i[mām al-Mu]stanṣir billah, émir [des croyants]..... (2) ..... [Secours de Dieu et conquête] prochaine à l'esclave de Dieu et Son ami, Ma[ʿa]dd [Abū] Tam[īm], l'imām al-Mustanṣir billah, [émir des] croyants, — que les bénédictions de Dieu soient sur lui et sur leurs ancêtres..... (3) ..... [émir des] croyants, que les bénédictions de Dieu soient sur lui [et sur] leurs [ancêtres] purs..... (4) ..... le missionnaire, ... le..... (5) ..... [al]-Mustanṣir..... émir (?) des croyants, que les bénédictions (?) de Dieu soient sur lui, [dans] l'atelier privé de tissage, [à Da]miette, en l'année [47]8 (1085).

B (1) ..... [محمّد رسول الله] علىّ ولىّ الله صـ[ـلّى الله عليهما] نصر من [الله]
وفتح قريب لعبد الله ووليّه معدّ أبو تميم الإ[ما]م المستنصر بالله أ[مير المؤمنين
..... (2) ..... على واصلح ..... الناقب (?) الصفوة الـ .... (3) ..... المؤمنين
ولى (?) ..... فى طراز [ا]لخاصّة [بدمياط] سـنة ثمان و[سبعين واربعماية] .....
(4) ..... [الأ]ئمّة الطاهرين ..... (5) .....[ال]مستنصر (?) ..... امر (?) الله .....

(1) ..... [Muḥammad est envoyé de Dieu], ʿAlī est ami de Dieu, que [Dieu leur accorde Sa bénédiction à tous deux]! Secours de [Dieu] et conquête prochaine à l'esclave de Dieu et Son ami, Maʿadd Abū Tamīm, l'i[mā]m, al-Mustanṣir billah, é[mir des croyants]..... (2) ..... (3) ..... des croyants, ... dans l'atelier privé de tissage, [à Damiette], en l'année [47]8 (1085) ..... (4) ..... [les imāms purs] ..... (5) ..... [al]-Mustanṣir (?).....

*
* *

Parmi les autres tissus sans date, ni nom de vizir, ni lieu de fabrication, signalons un texte de ʿAzīz, semblable au n° 6; deux beaux fragments de Ḥākim, et le petit fragment de ʿAḍid, qui est en tous points semblable au fragment de Mustanṣir, daté 448 (1052), au Louvre, reproduit dans Koechlin et Migeon, *Cent planches d'art musulman*, pl. LIV, b, et à celui du Victoria and Albert Museum, reproduit dans Kendrick, *Catalogue of Muhammadan Textiles of the Medieval Period*, pl. VI, n° 861, et p. 10.

RECTIFICATIONS À L'OUVRAGE D'É. AMÉLINEAU « GÉOGRAPHIE DE L'ÉGYPTE À L'ÉPOQUE COPTE »

PAR

MOHAMMED RAMZI BEY.

مقـــدمة

طلب إلىّ جناب العلامه المسيو شارل كوينز وكيل المعهد العلمى الفرنسى لآثار الشرق بالقاهرة أن أبعث إليه برسالة ينشرها بين مواد الكتاب الذى وضعه المعهد باسم *Mélanges Maspero*

ولما كان قد سبق لى الاطلاع على كتاب جغرافية مصر فى عهد القبط لمؤلفه المسيو É. Amélineau المطبوع فى باريس سنة ١٨٩٣ وتبين لى من دراسة هذا الكتاب أنه يشمل الكثير من أسماء المدن والقرى المصرية التى عثر عليها المؤلف فى كتب تاريخ القبط وفى سير قديسيهم ولم يتيسر له الاهتداء إلى معرفة مواقعها وتعذر عليه ارجاعها إلى ما يقابلها من الأسماء الحالية بسبب ما طرأ عليها من التحريف فى الأسماء أو تغيير كلى فيها إذا كانت تلك البلدان لا تزال موجودة أو تعذر عليه الاشارة إلى تعيين مواقعها الأصلية على الخريطة إذا كانت اندثرت وزالت معالمها تاركا إرجاعها أو تعيين مواقعها لمن يشتغل بعده بهذا الموضوع

ولما كنت من المشتغلين ببحث تاريخ تكوين المدن والقرى المصرية من عهد الفراعنة إلى اليوم وقد أعاننى فى أبحاثى كثرة تجوالى فى البلاد المصرية إذ مكنتنى أعمالى فى خدمة الحكومة مدة طويلة من زيارتها كلها بغير استثناء ، فعلاوة على أعمالى الرسمية التى كنت أباشرها منذ كنت مفتشاً بوزارة المالية كنت أنتهز الفرصة أثناء مرورى بالأقاليم للبحث والوقوف على ما يهمنى البحث عنه فى هذا الموضوع

كل ذلك قد حملنى على أن أستدرك لما ورد فى كتاب الموسيو أميلينو وقد جمعت فى ذلك كتاباً ذكرت فيه جميع أسماء المدن والقرى المصرية القديمة التى تبين لى أن المؤلف لم يهتد إليها أو لم يستوفها فى بحثه

والغرض من هذا الاستدراك كما هو مفهوم من لفظه ثلاثة أمور وهى :

الأول — إرجاع أسماء المدن والقرى القديمة التى تعذر على المؤلف إرجاعها إلى أسمائها الحالية

الثـانى — تعيين مواقع البلدان التى اندثرت وزالت — على الخريطة الحالية

الثالث — تصحيح ما التبس على المؤلف من أسماء البلدان التى أرجعها إلى غير أصولها

ولما كان الكتاب الذى جمعته فى هذا الموضوع كبير الحجم والمطلوب منى للمعهد الفرنسى هو رسالة صغيرة

لنشرها مع مواد أخرى فى كتاب واحد فقد اخترت من كتابى أسماء المدن والقرى التى لاحظت أن علماء الجغرافية ما زالوا يبحثون عنها ولما يهتدوا إلى معرفة مواقعها وما ترجع إليه من الأسماء الحالية والمندرسة وكونت منها هذه الرسالة

ولما كان الموسيو اميلينو قد رجع فى بحثه عند إرجاع الأسماء القديمة إلى ما يقابلها من الأسماء الحالية إلى كتابين أحدهما قديم والثانى حديث فوجب علىّ الاشارة إليهما فى هذه الرسالة لسهولة الارشاد

فأما القديم فهو كتاب التحفة السنية بأسماء البلاد المصرية للامام شرف الدين يحيى بن الجيعان الذى كتبه فى سنة ١٤٧٨ ونقله الموسيو سلفاسترو دى ساسى العالم الفرنسى المستشرق مع كتاب الافادة والاعتبار لأبى محمد عبد اللطيف البغدادى ووضعهما مع ترجمتها الفرنسية فى مجلد واحد طبع فى باريس سنة ١٨١٠ وهذا الكتاب هو الذى أشار إليه الموسيو اميلينو فى كتابه عند كل إرجاع باسم *L'État de l'Égypte* « حالة مصر »

أما الكتاب الثانى الحديث فهو كتاب الأحصاء العام لمصر فى سنة ١٨٨٢ المسمى الكشاف للديار المصرية وهو الجزء الثانى من كتاب التعداد العمومى لسكان القطر المصرى الذى وقع فى ٣ مايو سنة ١٨٨٢ وطبع بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر فى سنة ١٨٨٤ وهذا الكتاب هو الذى أشار إليه الموسيو اميلينو فى كتابه باسم *Le recensement général de l'Égypte* « إحصاء مصر العام »

وبما أنى فى حاجة إلى الاشارة إلى هذين الكتابين فى رسالتى هذه وأن كتاب التحفة السنية بأسماء البلاد المصرية لابن الجيعان الذى طبعه الموسيو سلفاسترو دى ساسى مع كتاب الافادة والاعتبار فى باريس سنة ١٨١٠ قد طبع فى مصر بالمطبعة الأميرية فى سنة ١٨٩٨ فقد اعتمدت على النسخة التى طبعت فى مصر والاشارة إليها عند الاستدلال بما ورد فيها من أسماء المدن والقرى بدلاً من النسخة التى طبعت فى باريس وكلا النسختين مصدرهما واحد فى الأصل

وللاختصار قد أشرت كلما لزم الحال فى رسالتى هذه إلى كتاب التحفة السنية بكلمة « التحفة » وأشرت إلى كتاب الاحصاء العام طبع سنة ١٨٨٤ بكلمة « الاحصاء العام » وإلى كتاب الموسيو اميلينو بكلمة « المؤلف »

وعلاوة على هذه الكتب وعلى مذكرات مباحثى الخاصة التى جمعتها أثناء تجوالى فى البلاد — ذكرت أيضاً أسماء الكتب التى دعت حالة البحث إلى الاسترشاد بها فى كتابة مواد هذه الرسالة

وإنى أنتهز هذه الفرصة السعيدة وأشكر حضرات الأساتذة الأفاضل مدير المعهد الفرنسى ومساعديه الذين أولونى الشرف العظيم بقبول رسالتى هذه وادراجها ضمن مواد كتابهم العلمى النفيس

ملحوظة (١) أسماء البلاد المكتوبة بأحرف لاتينية بينها حرف S واقع بين حرفين متحركين يلاحظ أن يكون النطق به « س » وليس « ز » كما هو المتبع فى قراءة الكلمات الفرنسية

(٢) الحروف Sch مجتمعة مع بعضها فى أى اسم تنطق كلها « ش »

ABOUSÎR À L'OUEST D'ESCHMOUNEIN أبو صير غرب الأشمونين

لما تكلم المؤلف على القرى المسماة أبو صير فى مصر بصفحة ٧ قال أنه ورد فى السيناكسار عبارة تدل على وجود قرية باسم أبو صير غربى مدينة الأشمونين وأن هذه القرية ليس لها وجود اليوم وأنها هى التى قيل أنها أنشئت فى الصعيد الأعلى ولا يعرف لأى مناسبة خربت هذه القرية لأنه لا يظن أن سبب ذلك قيام أهلها ضد الأمبراطور مكسيميان كما قال الموسيو زوجا

وأقول بالبحث تبين لى أولاً : أن قرية أبو صير التى كانت غربى الأشمونين ليست هى التى أنشئت فى الصعيد الاعلى ولا علاقه لها بحادثة قيام الأهالى ضد الأمبراطور مكسيميان كما قال المؤلف بل إن التى أنشئت فى الصعيد الأعلى هى قرية أخرى كانت بالقرب من مدينة قفط وسيأتى الكلام عليها بعد هذه

ثانياً : أن أبو صير غربى الأشمونين هذه وردت أيضاً فى كتاب المسالك لابن حوقل وفى نزهة المشتاق للادريسى وليس لها وجود اليوم كما قال المؤلف إلا أنه بالبحث عن موقع هذه القرية تبين لى إنها كانت واقعة بجوار الجبل الغربى فى الشمال الغربى لمدينة الأشمونين وعلى بعد ١٤ كيلومتراً منها ويدل على موقعها حوض أبو صير رقم ٤ بأراضى ناحية قصر هور بمركز ملوى بمديرية أسيوط

ABOUSÎR DE KEFT أبو صير قفط

لما تكلم المؤلف على القرى المسماة أبو صير بصفحة ٧ قال وأما الجغرافى المجهول الذى ذكر قرية باسم أبو صير فى الصعيد الأعلى على بعد بعض فراسخ من مدينة إسنا فيمكن أن يكون مخطئاً أو غير مخطيء إذ لا يوجد سند لذلك

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية هى بخلاف أبو صير التى كانت فى غربى الأشمونين وورد فى الخطط التوفيقية بأنها كانت بجهة قفط ولما رفع أهلها لواء العصيان مع أهل قفط هدمها الأمبراطور مكسيميان ومحلها يعرف اليوم باسم نجع كوم الكفار الواقع جنوبى قفط وعلى بعد ١٥٠٠ متراً منها وهذا النجع هو من توابع ناحية الشيخية بمركز قوص بمديرية قنا

ABUSAN أبسوم الغربية = أبسوم

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ١٣ فى عبارة أن الجيش الأمبراطورى هاجم رجال قرية Aykelah وقهرهم فهربوا أثناء الليل والتجأوا إلى قرية صغيرة تسمى Abusan ولم يستطيعوا الاقامة بها فانتقلوا إلى مدينة الاسكندرية

وأضاف إلى ذلك أن القريتين سلمتا إلى النيران وقال المؤلف أن هذه التفاصيل تدل على أن Abusan كانت قريبة من الاسكندرية وقد اختفى إسمها

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم أبسوم الغربية بمركز كوم حماده بمديرية البحيرة وهى واقعة فى الطريق بين Aykelah التى كانت تعرف باسم كلا الباب من أعمال الغربية وبين الاسكندرية وأن Abusan هذه من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١١٦ باسم أبسوم من أعمال البحيرة وفى سنة ١٨٦٠ قسمت إلى قريتين تميزت هذه منهما وهى الأصلية باسم أبسوم الغربية لموقعها بالنسبة للأخرى

AGOR EM PAMPANÉ الدير بقنا

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ١٦ فى عبارة « أن شخصاً أصله من دمامين بقسم أرمنت واليوم تحت أسوار Agor Em Pampané يكتب ما يأتى » وقال المؤلف إذا كان هذا الاسم صحيحاً فيكون أمام قرية جديدة يقدمها للقراء للبحث عنها

وأقول إن هذا الاسم صحيح وقد تكلم المؤلف فى صفحة ٢٩٦ على قرية اسمها Pampané وذكر أنها واقعة جنوبى دندره وقد تكلمت عليها فى رسالتى هذه فى حرف P وتبين لى أنها نجع البنانيه بأراضى البلاص الواقعة جنوبى دندره وإن انتساب Agor إلى Pampané مما يدل على أنها مجاورة لها وبالبحث فى القرى والنجوع المجاورة لنجع البنانيه تبين أن Agor Em Pampané هى القرية التى تعرف اليوم باسم الدير بمركز قنا وتقع على الشاطىء الغربى للنيل فى جنوب دندره

AQÊLA نكلا = نكلا العنب

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٥٥ فى عبارة أن أهالى مدينة صا كانوا فى خلاف مع أهل مدينة Aqêla وأن أساقفة هاتين المدينتين عرضوا شكواهم على الأمبراطور انستاس قال المؤلف ومن هذا يتضح أن هاتين المدينتين لم تكونا بعيدتين كثيراً عن بعضهما وبما أن صا معلوم موقعها فيجب أن لا تكون أكلا بعيدة عنها وأن هذا الاسم لم يظهر فى التحفة ولا فى الاحصاء العام حتى ولا فى كشف الأسقفيات ولذلك يظن أن هذه الكلمة محرفة عن أصلها

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية لا تزال موجودة وفقط تحرف إسمها من أكلا إلى نكلا وهى القرية التى تعرف اليوم باسم نكلا العنب بمركز إيتاى البارود بمديرية البحيرة وهذه القرية تقع بالقرب من بلدة صا الحجر التى بمركز كفر الزيات بمديرية الغربية ويفصل بينهما فرع النيل الغربى ويظهر أن النزاع الذى كان

قائماً بين سكان هاتين البلدتين منشأه أرض الجزيرة التى تعرف اليوم باسم جزيرة نكلا وهى قرية قائمة اليوم بذاتها على فرع النيل بالجانب الغربى بين البلدتين

ونكلا هذه من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٣٥ باسم محلة نكلا من أعمال البحيرة

ARIDEOU ريده

ورد اسم هذه القرية بصفحة ٦٠ وقال المؤلف أنه وجده فى ورقة بردية ويظن أنها من قرى الفيوم وليس لها أثر اليوم

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية ليست من إقليم الفيوم كما ظن المؤلف بل أنها من إقليم الأشمونين ووردت فى التحفة بصفحة ١٨٠ باسم ريده ولا تزال موجودة إلى اليوم ضمن قرى مركز المنيا بمديرية المنيا

المسيد =	الأساس	AL ASAS, TESENTI.
	أتسا	ATSA.
	السند	EL SIND.

ورد الاسم الأول وهو الأساس فى صفحة ٦٢ وقال المؤلف أن جبل الأساس واقع فى أسقفية قفط ولذلك يرى أن الأساس كانت قرية من قفط وأنه يوجد بالقرب من قفط قرية تسمى Tesenti ومعناها الأساس ولم يعين موقعها

وورد الاسم الثانى وهو أتسا فى صفحة ٧٢ فى عبارة « أنه ذهب إلى الشيخ الصادق الانبا بنيامين فى دير إتسا » وقال المؤلف انه لا يمكنه أن يعين موقعها لعدم كفاية البيانات ويأسف لعدم ورود إسمها فى التحفة ولا فى الاحصاء العام

وورد الاسم الثالث وهو السند فى صفحة ٤٦٤ فى عبارة « أن الانبا صمويل قضى كل أيامه فى بلاد السند قائداً للاخوه بعد أن عين قسيساً بواسطة أسقف قفط » وقال المؤلف أن هذه القرية لا بد وأن تكون قريبة من قفط وليس لها أثر اليوم فى مصر

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرى الثلاث كلها اسم لقرية واحدة لا تزال موجودة وتعرف اليوم باسم المسيد بمركز قوص بمديرية قنا . والمسيد كلمة يعنى بها المسجد عند أهل مصر وردت فى كتاب الطالع السعيد للادفوى باسم أتسا وهى مسجد النبى بين قوص شمالاً وشنهور جنوباً ثم تحول اسم مسجد النبى إلى المسيد اختصاراً كما هى العادة فى مصر ووردت فى تحفة الارشاد باسم إطسا وهى مسجد النبى من أعمال القوصيه

وأن الأساس أو Tesenti يطلقان على المسيد وعلى الجبل الذى يجاور أراضيها من الجهة الشرقية وأن السند إسم يطلق أيضاً على المسيد وأراضيها وجبلها

AYKELAH كلا الباب

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٧٣ فى عبارة تتلخص « فى أن ثلاثة إخوة من قرية قريبة من الاسكندرية تسمى Aykelah أغاروا على مدينتى بنا وأبو صير ونهبوهما ثم أشعلوا النار فى أبو صير وحرقوا الحمام العمومى فجردت الحكومة حملة عليهم لايقاف هذه الثورة وعقاباً لهم أشعلت النار فى مدينة Aykelah التى كانت تسمى أيضاً الزاوية » وقال المؤلف أنه يوجد باقليم البحيرة خمس قرى باسم زاوية ولعدم وجود اللقب الذى تتميز به هذه الزاوية تعذر الاستدلال عليها وبما أن زاوية صقر هى أقرب الزوايا إلى الاسكندرية فتكون هى Aykelah

وأقول بالبحث تبين لى : أولاً أن Aykelah لم تكن قريبة من الاسكندرية كما ورد فى الأصل ولم تكن هى زاوية صقر كما قال المؤلف ولم تكن من بلاد اقليم البحيرة وإنما هى بلدة من اقليم الغربية كانت تسمى «كلا الباب» وردت فى التحفة بصفحة ٨٩ من أعمال الغربية وكانت قريبة من بلدتى بنا وبوصير اللتين وقع الاعتداء عليهما

ثانياً : يظهر أن بلدة كلا الباب هذه قد تأثرت من الحريق المذكور ولذلك فانها خربت وأصبحت لا أثر لها اليوم وبالبحث عن الموقع الذى كانت فيه مساكنها تبين إنها كانت واقعة بحوض أبو جبه بأراضى ناحية كفر كلا الباب بمركز السنطة بمديرية الغربية

BABAIT بهبيت الحجارة

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٣٣٠ وفى كشف الأسقفيات فى الشمال بعد أبطو ومصيل وشباس وتيده وسايس بالاسم الآتى :

فرواط = Tabaki Pharbait = Babait وقال المؤلف أن هذه المدينة هى غير فربيط وهى هربيط التى باقليم الشرقية وبما أنها وردت مع أسماء مدن شمال الدلتا فيكون موقعها بجوار بحيرة البرلس حيث اختفى عدد عظيم من المدن القديمة التى كانت بتلك الجهة

وأقول إن Babait هذه بعيدة عن بحيرة البرلس وأنها لا تزال موجودة بقرب فرع النيل الشرقى إلى الجنوب قليلاً من مدينة المنصورة واسمها المصرى القديم Per hebit والرومى Iseum والقبطى Babet والعربى بهبيت الحجارة وهو الاسم الذى تعرف به اليوم بمركز طلخا بمديرية الغربية وهى من البلاد القديمة وردت فى التحفة بصفحة ٧٣ باقليم الغربية

BÂDÂRNOS البدارى = بردنيس

ورد هذا الاسم فى صفحة ٧٩ فى عبارة أن القديس أنبا بقطر تنيح بشيخوخة حسنة ودفنوه حيث كانوا ساكنين فى دير بادارنوس بجانب البيعة وقال المؤلف أن هذا الدير لم يكن بعيداً عن مدينة إسنا لأن أحد سكانها حضر إليه وطلب منه البركة فى السماح له بزراعة جزيرة ثم قال ومن هذا يتضح أن دير بادارنوس كان واقعاً فى الجزء الجبلى أو على الأكثر فى سفح الجبل بين إسنا وأرمنت حيث كان يقيم الأنبا بقطر مع ابن أخيه الأنبا يؤنس

وأقول بالبحث تبين لى أولاً : مما ورد فى الخطط المقريزية عند الكلام على الكنائس ما يفيد بأن الأنبا بقطر كان مقيماً بقرية موشه والأنبا يؤنس كان مقيماً بقرية دوينه وكلاهما باقليم أسيوط ومن هذا يتبين بأنهما كانا بعيدين عن إسنا

ثانياً : أن قرية بادارنوس هذه وردت فى التحفة بصفحة ١٨٦ باسم بردنيس وجزائرها من الأعمال الأسيوطية وفى معجم البلدان لياقوت بأنها من أعمال الصعيد قرب أبويط فى شرق النيل فى كورة الأسيوطية وفى المعجم أيضاً عند الكلام على قاو قال وعندها يفترق النيل فرقتين تمضى واحدة منهما إلى بردنيس ثم ترجع إلى النيل قبالة أبو تيج

ثالثاً : أن القرية التى تنطبق عليها هذه الأوصاف لا تزال موجودة شرق النيل بالقرب من بويط وهى التى تعرف اليوم باسم البدارى قاعدة المركز المسمى باسمها بمديرية أسيوط واسمها يتفق لفظاً مع Bâdârnos

BARDANOUHA بردنوهه

ورد هذا الاسم فى صفحة ١٣٠ باسم Deir Danouheh وقال المؤلف أنه لم يستدل على قرية Danouheh فى كتاب التحفة ولا فى الاحصاء العام لذلك تعذر عليه تعيين موقعها ثم قال أن Qous المذكورة مع أسقفية البهنسا ودير دنوهه متباعدتان عن بعضها ويرجح أن المقصود هنا Qaïs وهى القيس التى باقليم البهنسا

وأقول أولاً : أن ترجيح المؤلف فى محله وأن المقصود هنا ناحية القيس وليست قوص وقد تكرر الخطأ فى هذين الاسمين فى مواد أخرى وردت فى كتاب المؤلف والذى يؤيد أنها القيس ورود قرية بردنوهه مع شنواده فى ذات المادة وأن شنواده هذه هى التى تعرف اليوم باسم بنى مزار المجاورة لناحية القيس

ثانياً : أن اسم Deir Danouheh خطأ وصوابه بردنوهه Bardanouha وقد التبس اسمها على الكاتب

ثالثاً : أن قرية بردنوهه لا تزال موجودة وهى إحدى قرى مركز بنى مزار بمديرية المنيا وقد وردت فى التحفة بصفحة ١٦٤ من أعمال البهنساوية

BENKOLÂOS, PANKOLEUS قلوصنا

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٩٥ بأنها فى قسم البهنسا وقال شامبوليون إنه اسم رومى مشوه ولذلك عدل عن ارجاعه إلى أى قرية وأما كترمير فقال أنه يتعذر تعيين موقع هذه القرية بكيفية صريحة ويظن أنها فى جنوب البهنسا بينها وبين الأشمونين والمؤلف لم يبد رأيه فى هذا الموضوع بل تركه معلقاً

وأقول بالبحث عن القرى القديمة الواقعة بين البهنسا بمركز بنى مزار وبين الأشمونين بمركز ملوى ومقارنة أسمائها بأسماء البلاد الحالية تبين لى إن Benkolâos هى القرية التى تعرف اليوم باسم قلوصنا بمركز سمالوط بمديرية المنيا وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بأول صفحة ١٧١ باسم قلوسنا من الأعمال البهنساوية

BIKHA — IÎSOUS بيسوس

ورد هذا الاسم فى صفحة ٩٩ وقال المؤلف إنه ورد فى السيناكسار فى عبارة أن العائلة المقدسة لما وصلت إلى Nasbirtah لم يقابلها أحد فسارت إلى منية سمنود ومن هناك اجتازت النيل واتجهت إلى الغرب إلى أن وصلت الجهة الغربية من إقليم الغربية وهناك وضع السيد المسيح قدمه على الأرض فى مكان سمى بيخا إيسوس Bikha-iîsous ومعناها أثر قدم المسيح ثم قال المؤلف ولا يوجد اليوم باقليم الغربية اسم بهذا الشكل ويظن أنه يتفق مع اسم قرية بيسوس التى وردت فى التحفة فى إقليم القليوبية

وأقول أولاً : إن بيسوس التى باقليم القليوبية هى التى تعرف اليوم باسم باسوس بمركز قليوب وهذه قريبة من القاهرة وليست طبعاً فى الطريق التى سارت فيها العائلة المقدسة من منية سمنود إلى الجهة الغربية من اقليم الغربية

ثانياً : إذا فرضنا أن بيخا إيسوس تحرفت إلى بيسوس فيجب أن نبحث عنها باقليم الغربية وفى الجهة الغربية منه وبالبحث تبين لى أنه كان يوجد فى تلك الجهة قرية باسم بيسوس وردت فى التحفة بصفحة ٧٧ مع دكرو وقد زال هاتان القريتان وكانتا واقعتين فى الشمال الغربى من اقليم الغربية ويدل على موقعهما حوض دكرو رقم ١٢ وحوض أبولوه رقم ١٣ فى الجزء الشمالى من أراضى ناحية بقلوله بمركز كفر الشيخ بمديرية الغربية

ثالثاً : أنى أرجح أن بيسوس هذه هى موضوع البحث ولزيادة البيان أذكر أنه يوجد بقرب المكان الذى كانت فيه بيسوس قرية أخرى قريبة الشبه فى التسمية من بيخا إيسوس وهى القرية التى تسمى النجانيس بمركز كفر الشيخ وهى من القرى القديمة التى وردت أيضاً فى التحفة بصفحة ٦٥ باقليم الغربية

BISCHNÂY النخيلة = بيشناى

ورد هذا الاسم فى صفحة ١٠٢ وقال المؤلف أنه ورد فى قصة حياة القديس ماتيو بأنه كان من أهل بيشناى وذهب إلى إسنا ثم إلى اصفون وصار قسيساً فى كنيسة تعرف باسم المجببات ثم قال إن ذكر مدينتى إسنا واصفون فى هذه المادة كاف للعلم بأن هذا القديس كان يعيش بالصعيد وقال إنه يظن أن قرية بيشناى Bischnây قد اختفت ويجب أن تكون واقعة جنوبى إسنا

وفى صفحة ٣٥١ ذكر قرية باسم Bischînai وقال إنها وردت فى عبارة تأدية شهادة وقال إنه من المحتمل أن يكون هذا الاسم هو بذاته Bischnây التى ذكرها فى صفحة ١٠٢ الواقعة جنوب إسنا

وفى صفحة ٥١٤ ذكر قرية باسم Tmoui-Em-Pisnai وقال إنها وردت فى عبارة تأدية شهادة ويرجح أن Tmoui خطأ من الكاتب وصوابه Tmoni ومعناها جزيرة ويكون الاسم هكذا Tmoni-Em-Pisnai أى جزيرة بيشناى وقد اختفى اسمها

وأقول أولاً : إن Bischnây و Pischinai هما اسمان لقرية واحدة تسمى بيشناى وكان لها جزيرة منسوبة إليها وقد ورد اسم بيشناى هذه فى مباهج الفكر وقوانين الدواوين وتحفة الارشاد والتحفة بأنها من أعمال الأسيوطية وزاد فى قوانين الدواوين عبارة وجزيرتها مما يدل على أن بيشناى كان يتبعها جزيرة وأنها كانت واقعة على شاطىء النيل

ثانياً : لأجل تعيين موقع بيشناى هذه باقليم أسيوط أقول إنه ورد فى التحفة بصفحة ١٨٥ قرية باسم الكنيسة باقليم أسيوط وقد ورد اسمها فى المشترك لياقوت وفى تحفة الارشاد باسم كنيسه أبى طاهر وذكر فى تحفة الارشاد أنها مجموعة مع بيشناى . وبالبحث تبين لى أن كنيسة أبى طاهر هذه كانت قرية صغيرة تشغل الجزء الجنوبى من سكن ناحية النخيلة بمركز أبو تيج بمديرية أسيوط ويدل عليها حوض الكنيسة رقم ٣٢ المجاور لسكن النخيلة من الجهة الجنوبية الغربية

ثالثاً : بما أن الكنيسة كانت مجموعة مع بيشناى فى سكن واحد وهى الآن مجموعة مع النخيلة فتكون النخيلة هى بذاتها قرية بيشناى وفقط تغير إسمها

رابعاً : يوجد دليل مادى آخر وهو أن مجموع مساحة أراضى بيشناى والكنيسة الوارد فى كتاب التحفة يعادل مجموع مساحة أراضى النخيلة فى الوقت الحاضر

خامساً : إن سكن ناحية النخيلة يقع مباشرة على الشاطىء الغربى للنيل وقد أكل البحر جزيرتها وحولها شمالاً تجاه مدينة أبو تيج

DAMTOUA دمطوا = دمتيوه

ورد هذا الاسم بصفحة ١٢٠ وقال المؤلف إن هذه القرية لا أثر لها اليوم بمصر وغاية ما يعلمه عنها أنها وردت فى السيناكسار وذكر عنها أنها من قرى الوجه البحرى بالقرب من الاسكندرية

وأقول أولاً : أنى لاحظت أن واضعى الكتب الجغرافية العربية اعتادوا وضع حرف «ا» فى آخر اسم كل قرية ينتهى بحرف «و» قبلها حرف مضموم مثل دمطو هذه وسنبو وابستو ودمرو وغيرها مع علمهم أن حرف الألف لا يحرك الواو المضمومة ولا تزال هذه الطريقة متبعة إلى اليوم وهى خطأ

ثانياً : إن قرية دمطو Damatou موضوع هذا البحث لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم دمتيوه بمركز كوم حماده بمديرية البحيرة وقد وردت فى التحفة بأول صفحة ١٢٧ باسم دميتمويه من أعمال البحيرة

DARAS أدراسية

ورد هذا الاسم فى صفحة ١٢٢ فى عبارة بناء حائط بفتحات وقناطر لمنع غرق الأراضى الزاعية وقال المؤلف أنه لم يستدل على موقع هذه القرية

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم إدراسية Idrâsya بمركز بنى سويف بمديرية بنى سويف وهى من البلاد القديمة وردت فى الانتصار بأنها من كفور قاى بالبهنساوية

DEFASCHIR كوم دفشو

ورد هذا الاسم فى صفحة ١٢٢ وقال المؤلف إنها إحدى البلاد الواقعة حول بحيرة مريوط من الجهة الجنوبية وأن الموسيو زوتنبرج قال إنها هى Taposiris التى ذكرها شامبوليون على البحر الأبيض المتوسط والتى تسمى أبو صير وعند العامة برج العرب

وأقول إنه بالبحث تبين لى أن Defaschir هى قرية أخرى كانت واقعة شرق بحيرة مريوط وقد اندثرت وأقيم على أطلالها قرية تسمى اليوم كوم دفشو بمركز كفر الدوار بمديرية البحيرة وفى الشمال الغربى لناحية الكريون وكلمة دفشو مختصرة مع التحريف من دفاشير

DEHNY دهنى = طهنا الجبل

ورد هذا الاسم فى صفحة ١٢٣ وقال المؤلف إن اسم هذه القرية قد اختفى من مصر

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم طهنا الجبل بمركز المنيا بمديرية المنيا وقد وردت فى التحفة بصفحة ١٨١ من أعمال الأشمونين باسم طهنا وهو اسمها العربى وأما دهنى فهو اسمها المصرى و Akhoris الاسم الرومى

DENOUÂSCHIR, TANOUASCHIR شمشيره

ورد هذا الاسم فى صفحة ١٤٣ وقال المؤلف إن اسم هذه القرية ورد فى نسخة اكسفورد المخطوطة بما يفيد أنها كانت واقعة بين إدكو وطنطو أى بين بحيرة إدكو وبحيرة البرلس وقد ورد فى الاحصاء العام قرية باسم دنوشر بمركز سمنود ولكنها ليست القرية موضوع البحث فهذه قد اختفى اسمها من مصر

وأقول إن إدكو لا تزال موجودة بمركز رشيد بمديرية البحيرة وأن طنطو وإن كانت زالت إلا أن أطلالها لا تزال قائمة باسم الكوم الكبير بأراضى دسوق بمركز دسوق بمديرية الغربية وبناء على ذلك تكون دنواشير واقعة بين رشيد ودسوق وبالبحث تبين لى أن هذه القرية لا تزال موجودة وقد تحرف اسمها كما هى العادة فى أغلب أسماء البلاد المصرية وهى التى تعرف اليوم باسم شمشيره إحدى قرى مركز فوه الواقع فى شمال مركز دسوق بمديرية الغربية وقد وردت فى خريطة الحملة الفرنسية باسم شمشير باقليم فوه

DIASÎMOUT تزمنت = تزمنت الشرقية

ورد هذا الاسم فى صفحة ١٤٣ وقال المؤلف إنه لم يستدل على موقع هذه القرية ويحتمل أن يكون باقليم الفيوم

وأقول إنه بالبحث تبين لى أن هذه القرية لم تكن من قرى إقليم الفيوم بل إنها من قرى إقليم بنى سويف وقد وردت فى التحفة بصفحة ١٦٥ باسم تزمنت من الأعمال البهنساوية ومن سنة ١٨١٥ عرفت باسم تزمنت الزوايا بمركز بنى سويف بمديرية بنى سويف وفى سنة ١٩٢٩ قسمت إلى ناحيتين ولما كانت هذه الشرقية منهما بالنسبة لموقعها على الأرض فتميزت باسم تزمنت الشرقية

DIQOUÂ كفر الدجويه

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ١٤٨ وبأنها قريبة من صا الحجر ومن ضواحيها وكانوا يصنعون فيها الأقمشة المطرزة والمنسوجات الحريرية المزركشة الشهيرة فى كل أنحاء العالم وقال المؤلف أن هذه البلدة قد اختفت حيث لم يجد إسمها فى التحفة ولا فى الاحصاء العام

وأقول بالبحث فى القرى القريبة من ناحية صا الحجر التى بمركز كفر الزيات تبين لى أن Diqouâ لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم كفر الدجويه بمركز كفر الزيات بمديرية الغربية

DJEBENOUTI السنباط

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ١٤٨ وأنها كانت فى قسم الفيوم وقال المؤلف أنه لم يعثر عليها فى التحفة ولا فى الاحصاء العام ولهذا لم يستدل عليها

وأقول إن هذه القرية قد وردت فى تاريخ الفيوم للصفدى وفى قوانين الدواوين باسم الاستنباط من أعمال الفيوم ولا تزال موجودة إلى اليوم وفقط تحرف إسمها إلى السنباط وهو أقرب إلى الاسم القبطى والسنباط هذه هى إحدى قرى مركز الفيوم وعلى ألسنة العامة السمباط بالميم بدل النون

ومتى علم بأن حرفى Dj مع بعضهما فى اللغة القبطية ينطقان سيناً أو صاداً عربية مثال ذلك

Medjil = مصيل   Djemnouti = سمنود

Djani = صان   Pemdjé = البهنسا

فمن السهل أن تكون السنباط هى Djebenouti ومثلها مثل سمنود

DJEBRO MÉNÉSINE شبرا منسينا = شبرا وسيم

ورد هذا الاسم فى صفحة ١٤٩ وقال المؤلف إنها بقسم أرواط Arouat بالوجه البحرى وليس لها وجود اليوم بمصر

وأقول إن هذه القرية وردت فى كتب أخرى بأنها واقعة فى قسم Andron الذى كانت قاعدته مدينة خربتا Arbat ولا تزال شبرا منسينا هذه موجودة وفقط تحرف النعت المميز لها فأصبحت تعرف اليوم باسم شبرا وسيم وهى إحدى قرى مركز كوم حماده بمديرية البحيرة وواقعة فى الجنوب الشرقى لقرية خربتا وعلى بعد خمس كيلومترات منها وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٢٩ من أعمال البحيرة

EHRIT الشيخ فضل = إهريت

ورد إسم هذه القرية فى صفحة ١٥٩ وأنها من قسم البهنسا وقال المؤلف إما أنها اختفت من أرض مصر أو أنها معروفة اليوم باسم آخر

وأقول تبين لى مما ذكر فى كتاب المسالك لابن حوقل إن هذه القرية كانت واقعة شرق النيل تجاه مدينة القيس التى بمركز بنى مزار ومما ذكر فى الخطط المقريزية بأنها كانت واقعة شرق النيل جنوبى ناحية بياض النصارى التى بمركز بنى سويف ومما ورد فى الانتصار بأنها كانت واقعة على شاطىء النيل بدليل أنها ذكرت فيه باسم إهريت وجزائرها وقد وردت فى التحفة بصفحة ١٦٢ باسم إهريت من الأعمال البهنساوية

بناء على هذه المعلومات وإقرار كبار السن أمكننى أن أعرف أن هذه القرية لا تزال موجودة وأنها هى التى تعرف اليوم باسم الشيخ فضل نسبة إلى الشيخ فضل المدفون فيها وهى واقعة على شاطىء النيل الشرقى تجاه بنى مزار والقيس بمركز بنى مزار بمديرية المنيا

ETFEH ادفا . إتفه

ورد هذا الاسم فى صفحة ١٥٥ فى عبارة وردت فى السيناكسار وهى أنه «لما علم الأمبراطور مكسيميان بوجود القديسين Bânînâ و Banaou بجبل أدريبه غضب وأخذهما معه ثم انحدر إلى أن وصل إلى بركة قبالة إتفة Etfeh وهناك وقف الأمبراطور وأمر بقطع رقبة القديسين» وقال المؤلف إن إتفه هذه هى مدينة إدفو Atbo تلك المدينة الشهيرة بالصعيد الأعلى

وأقول إن المؤلف قد خلط بين إتفه وإدفو وجعلها مدينة واحدة والصواب هو أن جبل أدريبه الذى التجأ إليه القديسان يقع غربى مدينة سوهاج بمديرية جرجا وبجواره دير الأنبا بشاى المعروف بالدير الأبيض ويوجد فى الشمال الشرقى لهذا الدير وعلى بعد ٢٥٠٠ متراً منه قرية إتفه التى حرف اسمها إلى إدفه وهى التى قتل القديسان بجوار بركتها فخيل إلى المؤلف أنها مدينة إدفو وتكلم عنها فى حين أنه سبق له أن تكلم عن جبل أدريبه فى صفحة ٦٩ وعين موقعه غربى سوهاج

وقرية إتفه هذه موضوع البحث هى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٨٨ باسم إدفه من الأعمال الأخميمية ولا تزال موجودة إلى اليوم باسم إدفا بمركز سوهاج بمديرية جرجا وفرق عظيم بين إدفا الواقعة بقرب جبل أدريبه بمديرية جرجا وبين إدفو تلك المدينة الشهيرة بآثارها الواقعة بمديرية أسوان

أبو فار FAR

ورد هذا الاسم فى صفحة ١٧٦ فى عبارة أن أحد القسوس التجأ إلى دير Far وقال المؤلف إنه وجد قرية باسم الفار El Far بمركز بلبيس باقليم الشرقية وهى بلا شك القرية نفسها وأنها لم ترد فى التحفة

وأقول أولاً : إن القرية التى بمركز بلبيس هى اليوم بمركز الزقازيق وصواب اسمها الغار El Ghar وهذه واردة فى قوانين الدواوين من كفور دنوهيا من أعمال الشرقية

ثانياً : ورد بالخطط المقريزية عند الكلام على الكنائس بالجزء الثانى كنيسة باسم كنيسة بوفار بالجيزية وأرجح أن هذه الكنيسة هى بذاتها الدير المنسوب إلى قرية Far

ثالثاً : ورد فى التحفة بصفحة ١٣٩ قرية باسم أبو فار من أعمال الجيزه ومن هنا يتبين أن قرية Far هى بذاتها أبو فار التى باقلم الجيزة وهذه القرية لا تزال موجوة باسم أبو فار بمركز العياط بمديرية الجيزة

شبرا ملس = شرملس GENEMOULOS

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ١٨٣ وأمامها اسمها العربى وهو شرملس وأنها من قسم بنا أبو صير وتابعة لأسقفية بنا باقليم الغربية وقال أنها وردت فى التحفة ولكنها لا توجد الآن بهذا الاسم ولا يمكن أن تختفى دون أن تترك لها أثراً

وأقول إن قرية شرملس هذه لا تزال موجودة ومعروفة بهذا الاسم على الألسنة إلى اليوم ولكن المؤلف معذور فى عدم استدلاله عليها لأن الجزء الأول من الاسم تحرف وأصبح يكتب فى الجداول الرسمية شبرا ملس وهى من قرى مركز زفتى بمديرية الغربية وقد وردت باسم شنملس فى كتاب تحفة الارشاد من الأعمال السمنودية وهو قريب الشبه من اسمها القبطى

الجمهود GINMAHOUT

ورد هذا الاسم فى صفحة ١٨٩ وبأن هذه القرية فى قسم البهنسا وقد اختفى اسمها من مصر

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم الجمهود بمركز الفشن بمديرية المنيا

طويلة نشرت = أورين HOURINE

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٢٠٠ فى عبارة نقل جثة القديس إسحق على جمل إذ قال ولم يزل يسير به الجمل إلى أن أتى بين هورين ونشرت فبرك به الجمل ولم يقم وقال المؤلف ان هورين هذه هى التى بمركز الجعفرية (السنطة اليوم) باقليم الغربية ثم قال أنه ورد فى التحفة قريتان باسم هورين باقليم الغربية وهما هورين بهرمس وهورين تطايه ولم يعرف أيهما التى تجاور نشرت

وأقول أولاً : إن هورين بهرمس وهورين تطايه بعيدتين عن نشرت لأنهما واقعتان فى الدلتا من الجهة الشرقية وأما نشرت فهى واقعة فى الجهة الغربية منها وبينهما قرى ثلاثة مراكز

ثانياً : متى قال الكاتب أن الجمل برك بين هورين ونشرت فمعنى ذلك أن هاتين القريتين لا بد وأن يكونا متجاورتين فى الأرض وأن الجمل سقط بينهما وليس بين قريتين إحداهما شرق الدلتا والأخرى غربيها

ثالثاً : إن هورين التى تجاور نشرت والتى هى موضوع هذا البحث وردت فى معجم البلدان لياقوت وفى قوانين الدواوين باسم أورين نشرت لمتاخمتها لها ثم وردت فى تحفة الارشاد باسم أورين نشرت وهى الطويلة ثم وردت فى التحفة باسم الطويلة بنشرت وهذه القرية هى التى تعرف اليوم باسم طويلة نشرت بمركز كفر الشيخ بمديرية الغربية

الدير بأسيوط IBSÎDIA

ورد إسم هذه القرية فى صفحة ٢٠٢ بأنها كانت واقعة غربى موشه التى بمركز أسيوط ولم يبين المؤلف إسمها الحالى

وأقول أن هــذه القرية هى التى تعرف اليوم باسم الدير بمركز أسيوط حيث تقع بجوار الجبل غربى موشه وهى من القرى القديمة

1. IBÎON إبوان الزبادى

2. IBIOU إبيوها

ورد هذان الاسمان فى صفحة ٢٠١ وقال المؤلف إن Ibîon وردت فى عبارة تدل على أن هذه القرية كانت واقعة فى قسم Touhou وهو قسم طحا المدينة ثم قال إنه يظن أن إبيون هى Ibiou التى وردت فى خط السير الرومانى على بعد ٣٠ ميلا من البهنسا و٢٣ ميلاً من الأشمونين على شاطىء النيل الغربى ويمكن

وضعها حول طحا وبالقرب من مدينة المنيا ثم قال وعلى كل حال لا يمكنه أن يرجع أى اسم من هذين الاسمين إلى أى قرية من القرى الحالية لاختفائهما

وأقول أولاً : أن قسم طحا المدينة هو الذى يعرف اليوم باسم مركز سمالوط بمديرية المنيا وأن طحا المدينة هى التى تسمى اليوم طحا الأعمده بمركز سمالوط

ثانياً : بالبحث تبين لى أن Ibîon لا تزال موجودة وهى القرية التى تعرف اليوم باسم إبوان الزبادى بمركز سمالوط بمديرية المنيا

ثالثاً : أن Ibiou التى ظن المؤلف أنها هى Ibîon هى قرية أخرى لا تزال موجودة ومحتفظة باسمها الذى تعرف به اليوم وهى قرية إبيوها بمركز أبو قرقاص بمديرية المنيا وهى أقرب إلى الأشمونين عن البهنسا كما ورد فى خط السير الرومانى

رابعاً : أن إبوان الزبادى وردت فى التحفة بصفحة ١٥٩ باسم إبوان من الأعمال البهنساوية وأما ابيوها فقد وردت فى التحفة بصفحة ١٧٤ من أعمال الأشمونين وكلاهما من البلاد المصرية القديمة

ISCHOUHAB أشروبه = اشوهب

ورد هذا الاسم فى صفحة ٢٠٣ فى عبارة أن قديساً أصله من البهنسا دخل ذات يوم كنيسة واهتدى إلى قراءة قطعة من الانجيل ثم ذهب إلى جبل اشوهب وعكف على العبادة وقال المؤلف أن القرية المنسوب إليها هذا الجبل لم تكن بعيده عن البهنسا لمناسبة ذكرها معها وليس لها أثر اليوم

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم أشروبة بمركز بنى مزار بمديرية المنيا واقعة شرق البهنسا وعلى بعد ست كيلومترات منها ويقع غربيها فى نهاية الأراضى الزراعية الجبل الغربى المنسوب إليها وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٦٠ من الأعمال البهنساوية

ISKHIM نجع كوم سخين = اسخيم

ورد هذا الاسم فى صفحة ٢٠٤ فى عبارة أن أحد القديسين كان من قرية إسخيم شرق النيل وقد وضعها المؤلف على الشاطىء الشرقى للنيل تجاه قرية تسمى شاما فى ضواحى طما باقليم سوهاج

وأقول بالبحث تبين لى أن اسخيم هذه ليس لها علاقة بمديرية جرجا التى قاعدتها مدينة سوهاج وأنها تقع بمديرية قنا وقد تحرف اسمها وأصبحت تعرف اليوم باسم نجع كوم سخين الواقع شرق النيل ومن توابع ناحية الحراجية بمركز قوص بمديرية قنا

JÉRÉMIE منشاة الجنيدى = جريمه

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ١٦١ فى مادة الكلام على إيتاى البارود فى عبارة « أن من يدعى باخوم من أهل إيتاى كتب إلى أبا كيره رئس دير Jérémie » ولم يتكلم المؤلف على هذه القرية

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية هى التى كانت تعرف باسم جريمه إحدى قرى مركز طنطا بمديرية الغربية وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بأول صفحة ٧٢ باسم برك جريمه وقد بقى اسم جريمه على هذه القرية إلى أن طلب عمدتها تغييره لاستهجانه فى نظر سكان القرية وفى سنة ١٩٢٩ تغير اسم جريمه إلى منشاة الجنيدى نسبة إلى الشيخ أحمد الجنيدى صاحب المقام الكائن بها

KAMINOI القمانه

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٢٠٧ وقال المؤلف يحتمل أن تكون هذه القرية بالفيوم وليس لها أثر اليوم بمصر

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم القمانه بمركز نجع حمادى بمديرية قنا

KERKEISÏ جراجوس = قرقصة

ورد هذا الاسم فى صفحة ٢١٨ وقال المؤلف من المحتمل أن هذه القرية من مصر العليا ويظن أن الرسم الصحيح لحروف هذه الكلمة هو Gergi بدلا من Kerke وأن هذا الاسم لم يترك له أثر اليوم بمصر

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية لا تزال موجودة واسمها الصحيح Kerkeisï كما وردت على اللوحة الجنائزية وليس كما استنتج المؤلف وقد وردت فى تحفة الارشاد باسم قرقصه من أعمال القوصيه وفى التحفة باسم جزيرة كراكوش بصفحة ١٩٣ من الأعمال القوصية وقد حرف اسمها فأصبحت تعرف اليوم باسم جراجوس بمركز قوص بمديرية قنا

KERKI جرزه = زرزى

ورد هذا الاسم فى صفحة ٢١٩ وقال المؤلف أن هذا الاسم يرد ذكره دائماً بأنه ميناء موضوعة على النيل بقسم منفيس ولما تكلم المؤلف فى صفحة ٣٣٦ على Philadelphie التى كانت بقسم الفيوم ذكر معها أيضاً بأن

Kerki ميناء بقسم منفيس ثم قال المؤلف رغما عن هذه المعلومات فانه من المستحيل وجود هذا الاسم فى جداول أسماء المدن والقرى المصرية قديمها وحديثها ويظن أن هذا الاسم هو الجزء الأول من كلمة Kerkeisi السابق ذكرها قبله والتى اختصرها باسم Gergi

وأقول بالبحث تبين لى أن كلمة Kerki هو إسم صحيح لقرية لا تزال موجودة وهو إسم كامل كما ورد على لوحة الأرشيدوق رينر وليس كما استنتج المؤلف . وقد وردت هذه القرية فى تحفة الأرشاد باسم زرزا وفى التحفة بصفحة ١٤٤ باسم زرزى من الأعمال الجيزية وهى التى تعرف اليوم باسم جرزه بمركز العياط بمديرية الجيزة

وكانت هذه القرية قديماً ميناء إقليم الفيوم على النيل ولا يزال يوجد بينها وبين اطلال محطة فيلا دلفى العسكرية (الواقعة على مدخل الفيوم من الجهة الشمالية الشرقية) طريق عام يعرف باسم درب جرزه كما تعرف أطلال فيلا دلفى باسم خرابة جرزه لأنها كانت مخصصة لاقامة العسكر الذين كانوا يحرسون طريق هذه الميناء بين قسمى الفيوم ومنفيس

KIARATOU جردو

ورد إسم هذه القرية فى صفحة ٢٢٣ وأنها فى قسم الفيوم ولم يستدل عليها المؤلف لاختفاء إسمها

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم جردو بمركز إطسا بمديرية الفيوم وهى من البلاد القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٥٤ من أعمال الفيوم

KUERDIS كراديس

ورد إسم هذه القرية بصفحة ٢٣١ فى عبارة أن عمرو بن العاص طلب وقت فتح مصر إنشاء قنطرة على ترعة قليوب لفتح مدن إقليم مصر وأيضاً مدينتى أتريب و Kuerdis وقال المؤلف أن هذه الأخيرة يظهر أنها كانت على فرع النيل الشرقى بالقرب من أتريب ولم يعين موقعها لاختفاء إسمها

وأقول أن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم كراديس بمركز ميت غمر بمديرية الدقهلية وأتريب وكراديس واقعتان فى جهة الشرق وأما إقليم مصر وقت الفتح فكان يشمل بلاد مديريتى الغربية والبحيرة

LÔQYÔN لوقين

ورد اسم هذه القرية بصفحة ٢٣٣ وقال المؤلف إنه يظن أن هذا الاسم هو من الأسماء الملفقة التى لا وجود لها

وأقول أن هذا الاسم صحيح وليس ملفقاً ولا تزال القرية المسماة به موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم لوقين بمركز كفر الدوار بمديرية البحيرة وهى من البلاد القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٣٣ من أعمال البحيرة ويظهر من موضوع العبارة التى ذكر فيها اسم هذه القرية أنها كانت محاطة بالمياه أثناء الموقعة التى دارت بين الروم والمسلمين فى تلك الجهة فالتجأ إليها الجيش المحارب ولهذا أطلق عليها إسم جزيرة Lôqyôn كما أطلق على Atrokou (تروجه) القريبة منها والتى ذكرها المؤلف بصفحة ٧٢ من كتابه بأنها جزيرة Atrokou فى حين أنها فى وسط الأرض وفقط يحاط بها إما فروع الترع أو قربها من بحيرة مريوط

EL MAHAMMEH المحسمه = المحمة

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٢٣٦ باسم El Mahmeh وقال المؤلف إن هذه الناحية ليس لها أثر فى مصر الحالية وأنه يمكن وضعها فى الشمال الشرقى لأرض مصر بين الفرما ومجدول

وأقول إن صواب الاسم هو المحَمّة El Mahammeh وهى من البلاد القديمة وردت فى معجم البلدان لياقوت بأنها إسم لثلاث قرى بمصر أحدها بالصعيد قرب قنا والثانية فى كورة الشرقية والثالثة من ضواحى الاسكندرية والمحمة هى الأرض التى يكثر فيها الحمى

ويظهر من عبارة المؤلف أن موضوع البحث هى المحمة التى فى كورة الشرقية بدليل أنه وضعها فى الشمال الشرقى لمصر وقد وردت فى التحفة بصفحة ٢٢ باسم المحمية من أعمال الشرقية ويظهر أن سكانها استهجنوا اسمها لما فيه من معنى المرض فسميت المحسمه كما وردت فى الانتصار لابن دقماق وبأنها مدينة بنى اسرائيل من أعمال الشرقية وفى الطريق التى سارت فيها العائلة المقدسة وقت دخولها بمصر

وهذه القرية لا تزال موجودة باسم المحسمه بمركز الزقازيق بمديرية الشرقية ولها محطة على السكة الحديدية بين الزقازيق والاسماعيلية وليس بين الفرما ومجدول كما قال المؤلف

MÂMOÛNÂ الميمونه = المأمونه

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٢٣٧ وقال المؤلف إن هذه القرية قد اختفى اسمها من جداول أسماء المدن والقرى المصرية الحالية ولم ترد فى التحفة ولم يعين موقعها لعدم ذكر الاقليم الذى كانت فيه

وأقول إن هذه القرية لا تزال موجودة وفقط وقع تحريف بسيط فى اسمها وهى التى تعرف اليوم باسم الميمونه بمركز منيا القمح وهى من البلاد القديمة وردت فى التحفة بصفحة ٢٢ باسم المأمونة من أعمال الشرقية وهو مطابق للاسم القبطى

MANSCHOUDAH المشاوده

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٢٤٠ وقال المؤلف أنه وضع هذه القرية بالقرب من قوص وأن اسمها قد اختفى تماماً من جداول أسماء البلاد المصرية

وأقول إن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم المشاوده بمركز جرجا وكانت من توابع ناحية كوم الصعايدة ثم فصلت منها وصارت قرية قائمة بذاتها من سنة ١٨٨٨ وهى من القرى القديمة

MÉROEIT مير

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٢٥٤ فى عبارة أن بولص الانصناوى بعد أن ترك صديقه فيليب الذى كان يسكن جبل Peschg-Epohé سار إلى الجنوب إلى أن وصل إلى جبل Méroeit وقال المؤلف أن شامبوليون وضع هذا الجبل عند أسوان ولكن كترمير صحح هذا الخطأ ووضعه فى شمال أسيوط ثم قال أنه لا يمكن تعيين موقع هذا الجبل إلا إذا عرف موقع القرية التى يحمل اسمها وهذه قد اختفت تماماً من القرن الرابع عشر

وأقول إن هذه القرية لم تختف بل لا تزال موجودة وفقط أختصر اسمها وهى التى تعرف اليوم باسم مير بمركز منفلوط بمديرية أسيوط وهى واقعة بجوار الجبل الغربى فى شمال مدينة أسيوط وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٨٤ مع القوصيه التى تتاخمها من الجهة الشرقية

MÉTÉLIS, MEDJIL, MEJIL محلة مصيل = مصيل

MILITIS, MELIDJ, MELIG دمليج = دماليج

ذكر المؤلف فى صفحة ٢٤٣ أن مدينة مصيل ورد اسمها فى بعض الأوراق القبطية المخطوطة التى تشمل أسماء البلاد المصرية Medjil و Melidj ومترجمة مصيل وهى فوه وقال إنها وردت فى كشف الاسقفيات هكذا مصيل = Madjil = Métileos وهى كرسى فوه ثم قال أن شامبوليون تكلم عن هذه المدينة فقال أن Melidj أو Meladj أو Melig هى مدينة فوه التى وضعها بطليموس على الشاطىء الشرقى لفرع رشيد وأما مصيل التى سماها الروم Métélis فهى مدينة أخرى وضعها بطليموس بشكل واضح بين الفرع الكانوبى والفرع الرشيدى باقليم البحيرة وعلى ذلك لا يصح الجمع بين مصيل وفو

والمؤلف خالف هذا الرأى وقال أن مصيل ومليج هما إسمان لقرية واحدة

وأقول أولاً : إن المؤلف ومن تبعه فى رأيه من الكتّاب غير مصيبين والصواب هو أنه كان يوجد قريتان متشابهتان فى الأسم إحداهما وردت فى المخطوطات باسم Mejil أو Medjil أو Métélis وهذه الاسماء الثلاثة اسم لقرية واحدة سماها العرب مصيل Masîl

والقرية الثانية وردت فى المخطوطات باسم Melig أو Melidj أو Meleg أو Militis وهذه الأسماء الأربعة اسم لقرية واحدة سماها العرب دماليج Damalig

ثانياً : لوجود الشبه بين Medjil و Métélis من جهة وبين Melidj و Militis من جهة أخرى فى رسم الحروف حتى وفى عددها فى كل إسم التبس الأمر على جغرافيى الافرنج ما عدا شامبوليون فقد خيل لهم أن الاسمين لقرية واحدة فى حين أنهما قريتان إحداهما وهى مصيل ينتهى إسمها فى جميع أشكاله بحرف اللام وأما الثانية وهى دماليج فحرف اللام يتوسط اسمها فى جميع أشكاله

ثالثاً : أن قرية دماليج التى لم يوفق إلى معرفة موقعها إلى اليوم أحد من الأجانب الذين اشتغلوا فى بحث أسماء البلاد المصرية القديمة بما فيهم شامبوليون فهذه كانت قرية قائمة بذاتها بجوار فوه وكان بها كرسى أسقفية طنطو وهى دنطو Pténéto وبالمجاورة سكن دماليج لسكن فوه اشتهرت باسم أسقفية فوه لشهرة هذه عن دماليج ثم حدث أن لغيت أسقفية دماليج فيما بعد وأضيفت فوه إلى أسقفية مصيل لقربهما من بعضهما وصارتا أسقفية واحدة باسم مصيل وهى كرسى فوه كما ورد فى كشف الاسقفيات فنشأ عن كل ما ذكر هذا الالتباس الذى سبب الحيرة للباحثين

رابعاً : أن مصيل وردت فى معجم البلدان لياقوت بأنها من قرى مصر بالحوف الغربى (إقليم البحيرة) وينسب إليها كورة مصيل ووردت فى الخطط المقريزية وفى كتاب تحفة الارشاد باسم محلة مصيل من أعمال البحيرة وقد خربت ولا تزال أطلالها تعرف اليوم باسم كوم المدينة بأراضى ناحية بستناوى بمركز أبو حمص بمديرية البحيرة غربى مدينة المحمودية إلى الشمال قليلا وعلى بعد تسع كيلومترات منها

خامساً : أن قرية دماليج وردت فى التحفة بصفحة ١٣٧ من أعمال فوه والمزاحمتين ووردت فى دفتر تأريع مصر سنة ١٨١٣ باسم دمليج بخط فوه ولاختلاط بيوتها مع بيوت مدينة فوه أضيفت إليها فى السكن وأما أراضيها الزراعية فأضيف بعضها إلى فوه والبعض الاخر إلى قبريط ولهذا السبب حذف اسمها من جداول أسماء البلاد المصرية من سنة ١٨٢١

سادساً : علاوة على ما ذكر يوجد قرية أخرى وردت فى التحفة بصفحة ١١٤ باسم دماليج من أعمال جزيرة بنى نصر وهذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم دمليج بمركز منوف بمديرية المنوفية

MIAMYRIS إمرى

ورد هذا الاسم فى صفحة ٢٥٦ وقال المؤلف أنها وردت مع Naucratis فى عبارة تدل على أنها كانت قريبة منها بينها وبين الاسكندرية ولم يعين موقعها لاختفاء اسمها

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم إمرى بمركز شبرا خيت بمديرية البحيرة وقريبة من النقراش وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٢٢ من أعمال البحيرة

MÎPHÂMÔNIS شبرا الدمنهورية

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٢٦٠ فى عبارة أن الجنرال بونوس أتى بجيشه وأقام معسكره فى Mîphâmônis التى هى شبرا الجديده وبعد ذلك ذهب مع جيشه إلى Demqârouni استعداداً للهجوم على الاسكندرية وقال المؤلف يتضح من هذا أن شبرا هذه كانت قريبة من الاسكندرية وأن اسمها الرومى القديم Mîphâmônis وأنه يترك للقارىء هذه المادة لفحصها

وأقول بالبحث تبين لى أن أقرب قرية من القرى المسماة شبرا باقليم البحيرة إلى الاسكندرية هى شبرا الدمنهورية إحدى ضواحى مدينة دمنهور وهى من القرى القديمة وردت فى كتاب المسالك لابن حوقل باسم شبرو بومينا وفى التحفة بصفحة ١٢٨ باسم شبرا النخلة من أعمال البحيرة ولهذا أرى أن شبرا الدمنهورية هى بذاتها التى كانت تسمى ميفامونيس

MÎTRODÔROM مطرطارس

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٢٦٠ فى قسم الفيوم وقال المؤلف أنها اختفت وليس لها أثر اليوم

وأقول بالبحث تبين لى إن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم مطرطارس بمركز سنورس بمديرية الفيوم وهى من البلاد القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٥٧ من أعمال الفيوم

MOKHONON أم خنان بالجيزة

ورد هذا الاسم فى صفحة ٥٨٥ وأمامه الاسم العربى مخنان وقال المؤلف أنه وجد هذا الاسم فى قائمة الكنائس المنشورة فى آخر الكتاب وأن موضعها يدل بغير شك على أنها من ضواحى القاهرة ولم تترك أثراً فى مصر الحالية حيث زالت من القرن الرابع عشر

وأقول إن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم أم خنان بمركز الجيزة بمديرية الجيزة وهى من القرى القديمة وردت فى مشترك البلدان لياقوت باسم مخنان منى الأمير لمجاورتها لقرية منى الأمير وفى التحفة بصفحة ١٤٥ من الأعمال الجيزية وقد أصبح اسم أم خنان معروفاً بالتركيب الاضافى المصدر بكلمة أم بسبب التحريف

MOUKHENNÔMTHOU أم خنان بالمنوفية

ورد هذا الاسم فى صفحة ٢٦٥ وقال المؤلف أنه مكون من ثلاث كلمات وهى مو – خن – نمتو وهو اسمها القبطى وقال أنى أترك للماهرين شرح معنى ذلك وأنه من المحال معرفة موقع هذه القرية

وأقول إن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم أم خنان بمركز قويسنا بمديرية المنوفية وهى من القرى القديمة وردت فى مشترك البلدان لياقوت باسم مخنان المرسين وفى التحفة بصفحة ١٠٩ من الأعمال المنوفية وقد أصبح اسم أم خنان معروفاً بالتركيب الاضافى المصدر بكلمة أم بسبب التحريف

NAKOURHABEG نقاليفه

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٢٦٧ بأنها فى قسم الفيوم ولم يستدل المؤلف على موقعها

وأقول بالبحث تبين لى إن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم نقاليفه بمركز سنورس بمديرية الفيوم وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٥٧ مع فانو من أعمال الفيوم

NAQRAHA نقرها

ورد اسم هذه القرية فى صفحات ٩٠ و ٢٤٣ و ٢٨٢ و ٢٨٣ باسم Taqraha من أعمال البحيرة وتابعة لأسقفية مصيل وقال المؤلف أنه وجد فى ذات الورقة المخطوطة التى فيها اسم Taqraha بأنها كانت تسمى أيضاً أبو قير وبذلك توصل إلى معرفة موقعها على شاطىء البحر الأبيض

وأقول أولاً : إن الاسم الصحيح لهذه القرية هو نقرها Naqraha أى بالنون فى أولها بدل التاء وقد وردت فى التحفة بصفحة ١٣٦ وفى الانتصار وقوانين الدواوين وفى تحفة الارشاد بنون فى أولها ولا تزال معروفة بهذا الاسم إلى اليوم

ثانياً : إن نقرها المذكورة لا تزال معتبرة من القرى بمركز دمنهور وفى ضواحى مدينة دمنهور بمديرية البحيرة وأما أبو قير فهى قرية أخرى معروفة شرقى الاسكندرية وليس لها علاقة بناحية نقرها

NATMOUSCHI دموشيه الملاحة

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٢٧٠ وأنها فى قسم الفيوم والمؤلف لم يستدل على موقعها
وأقول إن هذه القرية هى التى وردت فى التحفة بصفحة ١٥٤ باسم دموشيه الملاحة باقليم الفيوم وقد زالت وبالبحث عن موقعها تبين لى أن محلها اليوم التل الذى يعرف باسم تل أبو خوصه بحوض سلطان رقم ٣٥ بأراضى ناحية العزب بمركز الفيوم

NASTOUN نزه = نصتون

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٢٦٩ بين أسيوط ودير شنوده وورد اسمها العربى نصتون وقال المؤلف لا يوجد قرية تذكره بهذا الاسم فى مصر الحالية ويظهر أنها اختفت من القرن الرابع عشر
وأقول بما أن Nastoun ورد ذكرها بأنها كانت واقعة بين أسيوط من بحرى ودير شنوده غربى سوهاج من قبلى فبالبحث عنها بين هاتين الجهتين تبين أن هذه القرية هى التى تعرف اليوم باسم نزه بمركز طهطا وهى من القرى القديمة

NEHÎSEH, NAÎSI نَهِيسة = كفر الأبحر

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٢٧٢ بالعربى والقبطى وأنها فى قسم نيشوت Nimeschoti وبأنها واقعة فى شمال سمنود وأن شامبوليون وكترمير أرجعوها إلى بهبيت الحجارة التى بمركز طلخا والمؤلف وافقهما على هذا الرأى
وأقول إن الثلاثة غير مصيبين فى رأيهم لأنه لا يتفق فى بلدة يكون اسمها المصرى القديم Nehs والقبطى Naîsi والعربى نهيسه وبالحروف اللاتينية Nehîseh ويبدأ إسمها فى الأربع لغات بحرف «ن» ومن بين حروف الاسم الظاهرة حرف «س» ثم يقال بعد ذلك أن نهيسه هى بهبيت مع علم حضرات العلماء بأن بهبيت تسمى بالمصرى القديم Per hebit وبالرومى Iseum وباللاتينى Isidis وبالقبطى Babet و Bahbios والظاهر أن المؤلف ومن هم على رأيه نظروا إلى الشكل الظاهرى للكلمة العربية وهى نهيسه فأرجعوها إلى بهبيت بغير أن يفكروا فى بحث تكوين الاسم وأصوله وحروفه
إنى لا أنكر أن أكثر الأسماء الرومية للمدن والقرى المصرية تخالف ما يقابلها فى الأسماء القبطية والعربية كما هو ظاهر فى الاسم الرومى لقرية بهبيت مثلا ولكن الأسماء الخاصة بقرية نهيسه لم يكن بينها إسماً رومياً بل كلها ترجع إلى الاسم المصرى القديم وهو Nehs

والخلاصة أن نهيسه هى قرية أخرى غير بهبيت وقد وردت فى المشترك لياقوت وفى تحفة الارشاد وفى الانتصار وفى قوانين الدواوين باسم نهيسه وهى كفر بساط الأحلاف من أعمال الغربية ووردت أيضاً فى السيناكسار وفى سيرة القديس بانوب باسم نهيسه فى قسم نيشوت الذى كان يدخل فى دائرته قرى القسم الشمالى من مركز طلخا
وقرية نهيسه هذه هى التى يعرف محلها اليوم باسم كفر الأبحر إحدى قرى مركز طلخا بمديرية الغربية وتقع على بحر تيره غربى ناحية نشا
وأما قرية بساط الأحلاف التى كانت نهيسه كفرها فهذه وردت فى جميع المصادر التى ذكرناها وفى التحفة بصفحة ٧٢ من أعمال الغربية وقد تغير اسمها وتعرف اليوم باسم كفر العجمى بمركز طلخا ويدل على موقعها حوض بساط الأحلاف رقم ٣ المجاور لسكن كفر العجمى وفى زمامها

NIETAUSCH الحبش

ورد هذا الاسم فى صفحة ١٦٢ وقال المؤلف إن المقصود بهـذا الاسم هو بلاد الحبش «Pays des Éthiopiens» ثم قال ولكن ورودها فى كشف الكنائس المصرية مما يدل على أن هذه القرية واقعة بأرض مصر وأن أبا صالح تكلم على قرية بهذا الاسم بالقرب من بركة الحبش بضواحى القاهرة وأن هذه القرية قد اختفت من مصر
وأقول إنه لم يوجد قرية باسم الحبش فى ضواحى القاهرة ولكن كان يوجد بركة بهذا الاسم وأن القرية موضوع البحث لا تزال موجودة إلى اليوم باسم الحبش بمركز ههيا بمديرية الشرقية

NIMANTHÔOUT المتوه

ورد اسم هـذه القرية فى صفحة ٢٨٤ قال المؤلف ومعناها محلات توت وهى تابعة لأسقفية تمى المنديد وأن شامبوليون وضعها بقسم تمى المنديد وأما المؤلف فيقول أنه تعذر عليه تعيين موقعها لاختفاء اسمها من مصر
وأقول بالبحث تبين لى إن هذه القرية لا تزال موجودة وقد تحرف اسمها تحريفاً كلياً وهى التى تعرف اليوم باسم المتوه بمركز السنبلاوين بمديرية الدقهلية وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة من أعمال الدقهلية فى صفحة ٤٩

NIPOLÎ نبلايه = الاحمدية

ورد هذا الاسم فى صفحة ٢٨٤ وقال المؤلف أنه ورد فى السلم مباشرة بعد البرلس أوتنيس وقبل تونه Thôni ويظن أنه يلزم أن توضع هذه القرية فى شمال مصر فى ضواحى بحيرة البرلس وقد خربت بسبب طغيان ماء البحيرة عليها

وأقول بالبحث تبين لى إن هذه القرية تقع فى ضواحى بحيرة المنزلة باقليم الدقهلية وليست فى ضواحى البرلس باقليم الغربية بدليل أنه ورد فى كتب جنى الأزهار ونزهة المشتاق وتاج العروس والخطط التوفيقية أن نبلايه أو نبله وتونه هما من قرى اقليم الأبوانية الذى كان واقعاً على شاطىء بحيرة المنزلة وأن نبلايه Nipoli لا تزال موجودة وفقط تغير اسمها وتعرف اليوم باسم الأحمدية إحدى قرى مركز المنزلة بمديرية الدقهلية ويدل على ذلك أن سكن هذه الناحية يقع فى حوض نبليه رقم ٣ بأراضى ناحية الأحمدية المذكورة

NIOUBER SCHENOUFI شنوفه

ورد إسم هذه القرية فى صفحة ٢٨٤ وقال المؤلف يظهر أن هذه المدينة كانت قاعدة لأسقفية ملكية ولم يتكلم عنها كترمير ولا شامبوليون ولا يعرف هو أين موقعها

وأقول بالبحث تبين لى إن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم شنوفه بمركز شبين الكوم بمديرية المنوفية وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٠٧ باسم شنوفه من أعمال المنوفية

NIXIS, DANOUSEH نشا = دنوسا

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٢٨٥ وقال المؤلف أنها وردت فى كشف الأسقفيات هكذا دنوسا = Theodosiou = Nixis وقال إن هذا الاسم لا يوجد اليوم بمصر ولكن يوجد قريتان باسم نوسا إلا أن موقعهما فى الدقهلية لا يتفق مع موقع Nixis التى وجدت بين دميره و Pounemou باقليم الغربية

وأقول أولاً : إن Theodosiou المذكورة مع دنوسا هى مركز الأسقفية التى كانت تتبعها دنوسا وأن اسمها المصرى Pounemou ومحلها اليوم تل البلامان بأراضى كفر الترعة القديم بمركز شربين

ثانياً : أن دميره لا تزال موجودة إلى اليوم بمركز طلخا . وبما أن دنوسا كانت واقعة بينهما فقد بحثت عنها فى تلك الجهة فتبين لى أن دنوسا Nixis هى القرية التى تعرف اليوم باسم نشا بمركز طلخا بمديرية الغربية وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ٩٨ من الأعمال الغربية

NOMISIAS النواميس

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٢٦٨ فى عبارة « أن أحد القسس من قرية Nomisias كان يأكل خبز الشعير ولم يكن عنده إلا دقيق العدس » ولم يعين المؤلف موقعها لعدم الاستدلال عليها

وأقول بالبحث تبين لى إن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم النواميس بمركز البدارى بمديرية أسيوط

PADALAS, PATALAS بطورس

ورد هذا الاسم فى صفحة ٢٩٣ فى عبارة أن مقار ذهب ذات يوم من وادى شيهات إلى جبل Pernoudj فقابل يونانيا كان قسيساً لقرية Padalas التى وردت فى موضع آخر باسم Patalas وقال المؤلف أن منظر هذه الكلمة يذكره باسم دلاص ولكن وجود دلاص فى إقليم بنى سويف يدل على أنها ليست بادالاص ولم يعين موقعها لأنه لا يعرف أين تقع هذه الناحية

وأقول بالبحث تبين لى إن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم بطورس بمركز أبو حمص بمديرية البحيرة وهى واقعة فى الشمال الغربى لناحية البرنوجى (برنوج) التى تقابل فيها مقار بقسيس بطورس المذكورة وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٢٤ من أعمال البحيرة

PAMPANIS, PAMPANÉ نجع البناينه

ورد هذا الاسم فى صفحة ٢٩٦ وقال المؤلف أن بطليموس وضع مدينة تسمى Pampanis فى جنوب دندره وأن شامبوليون أرجع Pampané إلى بنبان التى بالقرب من كوم أمبو ولكن هذا الارجاع لا يتفق مع اسم القرية موضوع البحث

وأقول بالبحث فى جنوب دندره تبين لى أن الاسمين هما لقرية واحدة لا تزال موجودة باسم نجع البناينة فى جنوب دندره وفى شمال البلاص ومن توابعها بمركز قنا وهى من القرى المصرية القديمة

PANDARAI بندار الشرقية = بندار

ورد هذا الاسم فى صفحة ٢٩٨ وقال المؤلف أن هذا الاسم يذكره بالبندره التى باقليم الغربية ولكن هذه القرية بعيدة عن النيل وأما Pandarai فيظهر من العبارة التى ورد فيها اسمها أنها كانت على النيل حيث

شحن منها جثة أحد الأموات إلى طيبه فيجب البحث عنها فى جهة أخرى ولكن أين هذه هى النقطة الصعبة وأنه يعترف بأنه لم يستدل عليها

وأقول بالبحث تبين لى إن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم بندار بمركز جرجا وهى واقعة بالقرب من الشاطىء الغربى للنيل وفى سنة ١٨٩٢ قسمت بندار إدارياً إلى ناحيتين وهما بندار الشرقية وهى الأصلية وتعرف ببندار التبينات والأخرى بندار الغربية أو الرملية ويوجد قرية أخرى باسم بندار الكرمانيه بمركز سوهاج بمديرية جرجا قريبة من القريتين السابقتين

PANEHÎOU بنهو ، جزيرة السواقى

ورد هذا الاسم فى صفحة ٢٩٩ وأمامه الاسم العربى جزيرة السواقى فى قسم أخميم وقد ورد فى عبارة أنه كان يوجد جزيرة فى غربى النهر وفيها بساتين تسمى جزيرة Panehiou وقال المؤلف أن هذه الجزيرة قد اختفت من القرن الرابع عشر

وأقول أولاً : إن قرية Panehîou المنسوب إليها هذه الجزيرة لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم بنهو بمركز طهطا بمديرية جرجا

ثانياً : إن جزيرة السواقى وهى جزيرة بنهو لم تختف بل لا تزال موجودة وقد اتصلت أراضيها بأطيان بنهو التى على الشاطىء الغربى للنيل وفى سنة ١٨١٦ فصلت أطيان هذه الجزيرة من زمام بنهو وتكون منها زمام بلدة قائمة بذاتها باسم الصوامعه غرب بمركز طهطا

أشمون الرمان = أشموم طناح
PANÉPHYSIS, PANEPHEUSOS, PANEPHESOU, PANEPHOUSEN.

وردت هذه الأسماء فى صفحة ٣٠٠ و ٣٠١ فى عبارة أن Panéphysis كانت واقعة فى قسم من أخصب الأراضى التى تقدم المؤنة لجميع الأقاليم ولكن زلزلة أخرجت البحر من حوضه فأغرق جميع الأراضى المجاورة وخرب أغلب القرى وحول أراضى هذه البلاد إلى مستنقعات مالحة وقال أنه لا يمكنه أن يعين موقع مدينة لم يكن لها وجود من عصر كاسين وأنه يحدد موقع البحيرة التى تكونت من طغيان البحر بأنها هى بحيرة المنزلة

وأقول إنه بالبحث تبين لى أن الأربعة أسماء المكتوبة بعاليه كلها اسم واحد لقرية واحدة وأن هذه القرية أو المدينة لم تخرب من طغيان المياه كما قال المؤلف بل أنها لا تزال موجودة فى وسط الأراضى الزراعية وهى التى تعرف اليوم باسم أشمون الرمان الواقعة على البحر الصغير بمركز دكرنس بمديرية الدقهلية والتى ذكرها المؤلف

فى كتابه بصفحة ١٧٠ وقد وردت فى التحفة بصفحة ٤٦ باسم أشموم طناح وكانت قاعدة الأعمال الدقهلية والمرتاحية فى ذاك الوقت

PARANI البرانيه

ورد هذا الاسم فى صفحة ٣٧١ وقال المؤلف إنه اسم عزبة وقد اختفت تماماً من مصر

وأقول بالبحث تبين لى إن هذه العزبة قد صارت فيما بعد قرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم البرانيه بمركز أشمون بمديرية المنوفية وقد ورد اسم هذه القرية فى التحفة بصفحة ١٤٠ من الأعمال الجيزية لأن البرانية كانت تابعة للجيزية فى ذاك الوقت

PASARION كفر عزام = الصرمون

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٤١٨ وأمامها إسمها العربى الصرمون وقال المؤلف إن هذه القرية وردت فى التحفة وقد اختفى اسمها من القرن الرابع عشر ويحتمل أن يكون خرابها بسبب اهمال حكام البلاد مثل المدن والقرى الكثيرة التى خربت من مياه بحيرة المنزلة ولم يعين موقعها

وأقول إن هذه القرية لا تزال موجودة وكانت محتفظة باسمها وهو الصرمون إلى أن تحرر تربيع سنة ١٨١٣ فوردت فيه باسم كفر عزام وهى الصرمون . وكفر عزام هذه هى إحدى قرى مركز السنبلاوين بمديرية الدقهلية

ولزيادة التعريف أقول أن الصرمون ورد معها فى التحفة قرية أخرى باسم الصرمون والصافى كفرها . وأن الصافى هذه التى كانت كفراً للصرمون هى القرية التى تعرف اليوم باسم الجلايله بمركز السنبلاوين فقد وردت فى تربيع سنة ١٨١٣ باسم كفر الصرمون وهى الجلايله

PSOOUN باصونه

ورد هذا الاسم فى صفحة ٥٨٥ فى قسم أخميم وقال المؤلف أن هذا الاسم قد اختفى من احصائيات المدن والقرى بمصر

وأقول إن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم باصونه بمركز سوهاج بمديرية جرجا وكانت قرى هذا المركز فى الزمن الماضى ضمن اقليم الاخميمية

PATHONI بتونه = بتانه

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٣٠٨ وقال المؤلف أن الموسيو كريشر كتبها Pathobi وهذا خطأ كما يظهر من مقارنة هذا الاسم بالوارد فى السلم ثم قال ويلزم شطب هذا الاسم

وأقول يظهر أن الذى حمل المؤلف على طلب شطب هذا الاسم ليس اختلاف التسمية فقط بل عدم امكانه تعيين موقع القرية

وبالبحث تبين لى أن قرية Pathoni هذه هى من القرى المصرية القديمة وردت فى تحفة الارشاد وفى مباهج الفكر باسمها الأصلى وهو بتونه من الدنجاويه ثم وردت فى قوانين الدواوين وفى التحفة بصفحة ٧١ باسم بتانه من أعمال الغربية وهذه القرية محلها اليوم عزبة العجمى بأراضى ناحية الأحمدية بمركز شربين ويدل عليها حوض بتانة رقم ١٣ المجاور لهذه العزبة وشهادة كبار السن

PEDJÔDJ ببيج القهرمان

ورد هذا الاسم فى صفحة ٣٠٨ وفى عبارة ذكر فيها أن هذه القرية واقعة فى قسم «هو» وقد تعذر على المؤلف تعيين موقعها لاختفاء إسمها

وأقول أنه بالبحث تبين لى أن هذه القرية هى التى وردت فى التحفة بصفحة ١٩٢ باسم ببيج القهرمان من أعمال القوصية وقد زالت ومحلها اليوم كوم ببيج الواقع فى الزاوية البحرية الغربية لحوض أم دومه رقم ٦٢ بأراضى ناحية السمطا قبلى مركز دشنا بمديرية قنا وعلى بعد ٩٠٠ متراً من الجهة الشرقية لنجع الشيخ رزق من توابع الناحية المذكورة وقد ورد إسم هذه القرية فى كتاب تحفة الارشاد «ببيج بطانه» من أعمال القوصية

PEDJÔM ENTE KEMÎN كفر الجبيج = ببيج قمن

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٣٠٨ فى عبارة تدل على أنها كانت محطة لاقامة العسكر وقال المؤلف ولا شك أن تكون هذه القرية بالقرب من قمن العروس (التى بمركز الواسطى بمديرية بنى سويف) قال ومعنى Pedjôm Ente Kemîn جنينة قمن وأنها ربما تكون واقعة على شاطىء النيل الشرقى فى الصحراء على الطريق الموصلة إلى القلزم التى على البحر الأحمر ثم قال وهذا ليس إلا تخمين بسيط مبنياً على أنه لم يرد فى النص أن هذه القرية كانت واقعة على الشاطىء الغربى

وأقول إن المسألة بسيطة لا تحتاج إلى إيضاح من الكاتب أكثر من إنتسابها إلى قمن بتسميتها جنينة قمن وأنها وردت معها فى موضوع واحد وجهة واحده وبما أن قمن واقعة غربى النيل وبعيدة عن الشاطىء فمن البديهى أن تكون جنينتها مجاورة لها فى غربى النيل أيضاً ولم أفهم السبب الذى حمل المؤلف على أن يضعها شرق النيل وفى الصحراء فان وجودها غربى النيل لا يمنع من جعلها محطة عسكرية لأن الأنظمة العامة لا تحتم أن تكون المحطات العسكرية قاصرة على طرق الصحراء بل لا بد وأن يكون مثلهـا فى القرى لحفظ الأمن العام بين سكانها كما توجد نقط البوليس فى عهدنا الحاضر

وقد تبين لى من البحث أن Pedjôm Ente Kemîn هى القرية التى وردت فى التحفة بصفحة ١٦٣ باسم ببيج قمن من أعمال البهنساوية وكانت خربت ثم أعيد تكوينها باسم كفر الجبيج وهى اليوم إحدى قرى مركز الواسطى ولا يزال يوجد بين مساكن هذا الكفر آثار خرائب ببيج قمن القديمة المجاورة إلى قمن العروس

PEHOI EN GAMOUL بهجوره

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٣١٢ فى عبارة أن فلاحاً كان يسكن عزبة مجاورة لجنينة دير القديس إفرايم فأخذ الفلاح منها أحسن الليمون واخفاه وفى أثناء الليل حمله على حمارته واتجه إلى Tmouschons ولكنه ضل الطريق وعند طلوع النهار وجد نفسه فى قرية Pehoi En Gamoul ومعناها حظيرة الجمال وقال المؤلف ونحن نعرف المكان الذى كان يعيش فيه القديس إفرايم وهو جبل فرشوط ومتى علمنا أن Tmouschons واقعة فى جنوب فرشوط وأن الفلاح قد ضل الطريق فمعنى ذلك أنه اتجه فى سيره إلى الشمال بدل أن يسير إلى تموشونس فى الجنوب وبناء على ذلك يجب أن تكون قرية Pehoi En Gamoul فى شمال فرشوط ولم يستدل عليها لأنها اختفت من القرن الرابع عشر

وأقول أولاً: إن قرية تموشونس التى كان يقصدها الفلاح هى التى تعرف اليوم باسم بخانس بمركز نجع حمادى بمديرية قنا وموقعها بالنسبة إلى فرشوط فى شمالها تماماً بقرب النيل وليست فى جنوبها كما قال المؤلف

ثانياً: تبين لى من البحث أن قرية Pehoi En Gamoul التى وجد الفلاح نفسه فيها عند طلوع النهار ليست فى شمال فرشوط كما ذكر المؤلف بل فى شرقيها تماماً وهذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم بهجوره بمركز نجع حمادى بمديرية قنا وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٩٢ من الأعمال القوصية

PELHIP بلهيب = منية الزناطره = فزاره

ورد هذا الاسم فى صفحة ٣١٤ وقال المؤلف أن هذه القرية قد خربت تماماً وأن كترمير محق فى وضعها بالقرب من قرية مطوبس

وأقول أنه بالبحث تبين لى أن بلهيب هذه كانت واقعة على الشاطىء الغربى لفرع رشيد قرب نهايته الشمالية باقليم البحيرة بدليل ما ذكره ابن حوقل عند الكلام على خليجى النيل الخارجين من ببيج إلى بلهيب

وقد ورد فى قوانين الدواوين وفى تحفة الارشاد بلهيب وهى منية الزناطره باقليم البحيرة ومن هذا يتضح أن بلهيب سميت فيا بعد باسم منية الزناطره وبالبحث ظهر أيضاً أن منية الزناطره قد تغير اسمها إلى فزاره وهو إسم القبيلة التى ينتسب إليها سكان هذه القرية

وبناء على ذلك تكون بلهيب هى القرية التى تسمى اليوم فزاره بمركز المحمودية بمديرية البحيرة وهى تقع على فرع رشيد من الجهة الغربية بين سنديون ومطوبس الواقعتين على الشاطىء الشرق بمركز فوه بمديرية الغربية

PERNOUDJ البرنوجى

ورد هذا الاسم فى صفحة ٣١٩ وقال المؤلف أن هذه القرية هى التى وردت فى التحفة باسم برنوج وقد اختفى هذا الاسم بعد ذلك

وأقول أن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم البرنوجى بمركز دمنهور بمديرية البحيرة

PERSENTIAS, TKALAHITIS قلهانه

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٥٠٩ بالرومى والقبطى وقال المؤلف أنه لم يتيسر له تعيين موقعها لقلة البيانات

وأقول بالبحث تبين لى أن الاسم الرومى هو من قرى إقليم الفيوم وأن الاسم القبطى لهذه القرية هو بذاته الذى يتفق مع قلهانه التى بمركز إطسا بمديرية الفيوم وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٥٢ باسم القلهانه من أعمال الفيوم

PESCHG-EPOHÉ باويط

ورد هذا الاسم فى صفحة ٣٢٣ فى عبارة ضمن قصة حياة بولص الانصناوى مضمونها أن هذا الشخص بعد أن تقابل بقرب Terôt Aschans بقس كان يعيش فى وسط الجاموس سار نحو الجنوب لغاية جبل Peschg-Epohé حيث وجد مغارة فى غربيه وقال المؤلف أن هذه القرية تقع بين ديروط وأسيوط غربى النيل وليس لها أثر اليوم

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية لا تزال موجودة وهى تعرف اليوم باسم باويط بمركز ديروط

بمديرية أسيوط واقعة بجوار الجبل الغربى بين ديروط أم نخله Térôt Aschans التى بمركز ملوى وبين مير Méroeit التى بمركز منفلوط

ويؤيد هذا القول ما ذكره المؤلف عند الكلام على Méroeit بصفحة ٢٥٤ وعلى Petra En Siout بصفحة ٣٢٥

هذا مع العلم بأنه لا يزال يوجد بجوار باويط من جهة الجبل إطلال دير القديس أبوللو القبطى الذى كان به المغارة التى أشار إليها بولص الانصناوى

وباويط من البلاد القديمة وردت فى معجم البلدان لياقوت وفى تحفة الارشاد باسم كفر باويط وفى التحفة بصفحة ١٧٧ باسم باويط من الأشمونين

PESÎREP العدليه = الزريبه

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٣٢٤ وأنها كرسى فى الحوف الخراب وقد وضعها كترمير فى إقليم الشرقية فى القسم الذى كان يسميه العرب الحوف الشرقى وقال المؤلف أنه لا يحاول البحث عن موقع هذه القرية الخراب

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه البلدة لا تزال موجودة وهى التى كانت تسمى الزريبه بمركز بلبيس بمديرية الشرقية وفى سنة ١٨٩٧ تغير اسمها لاستهجانه عند سكانها فأصبحت تعرف اليوم باسم العدلية نسبة إلى عدلى باشا يكن منذ كان مديراً للشرقية فى تلك السنة وهذه البلدة قريبة من بلبيس ومن قرى الحوف الشرقى

PHILOXENOS أبوكساه

ورد هذا الاسم فى صفحة ٣٤٠ وأنه باقليم الفيوم وقال المؤلف أنه لم يستدل على موقع هـذه القرية لاختفاء اسمها

وأقول بالبحث ومن مقارنة الأسماء الروميــة على ما يقابلها من الأسماء القبطية والعربية تبين لى أن Philoxenos هى القرية التى تعرف اليوم باسم أبوكساه بمركز إبشواى بمديرية الفيوم وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة باسم أبوكسا بصفحة ١٥١ من أعمال الفيوم

PHOUH ENNIAMÎOU الميمون

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٣٤١ وقال المؤلف أن كل ما يمكن أن يقوله هو أن هذه القرية لا بد وأن تكون قريبة من دلاص التى بمركز الزاوية (الواسطى) وأنه لم يعين موقعها لعدم ارجاعها

وأقول أولاً : إن الذى حمل المؤلف على أن يؤكد بأن هذه القرية قريبة من دلاص هو أنه لما تكلم على قرية Kemîn وهى قمن العروس بصفحة ٢١٦ من كتابه ذكر أن جماعة من موظفى الحكومة ومعهم قوة من الجزس ركبوا مركبا من الاسكندرية قاصدين مدينة اهناس بالوجه القبلى ولما وصلوا إلى قرية تسمى Phouh Enniamîou واقعة على الشاطىء الغربى للنيل بالقرب من اهناس وقفت بهم المركب لقلة الهواء فتركوها وساروا على الشاطىء قاصدين تلك القرية ثم عقدوا مجلساً فى معبد كائن غرب القرية لغرض محاكمة الأشخاص الذين اعتنقوا الدين المسيحى من سكان بعض القرى المجاورة وأمر رئيس المجلس باحضار هؤلاء الضحايا فأحضروهم من الخمس قرى الآتية وهى :

1 Phouh Enniamîou
2 Pedjom Ente Kemîn
3 Phouôit
4 Tilodj
5 Tekmîn

ثانياً : إن المؤلف قد عرف من هذه القرى الخمس القريتين الرابعة وقد أرجعها إلى دلاص والخامسة وقد أرجعها إلى قمن العروس وأما القريتان الثانية والثالثة فقد استدركت عليهما فى هذه الرسالة فيرجع إليهما فى محلهما

ثالثاً : بقى أمامنا فى هذه المادة الاسم الأول وهو قرية Phouh Enniamîou وهى موضوع هذا البحث وقد تبين لى أن هذه القرية (التى اجتمع فيها المجلس المشار إليه) هى التى تعرف اليوم باسم الميمون وهى واقعة غربى النيل فى شمال دلاص وعلى بعد ثمان كيلومترات منها ويجمعها هى والأربع قرى الأخرى مركز الواسطى بمديرية بنى سويف وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٤١ من أعمال الجيزة حيث كانت تابعة لها فى ذاك الوقت

PHOUÔIT افوه

ورد هذا الاسم فى صفحة ٣٤٢ وقال المؤلف أن قرية Phouôit هى التى تعرف اليوم باسم الودى بمركز أطفيح (مركز الصف الآن) وأن هذا الاسم يتفق بكل تأكيد مع إسم Phouôit

وأقول أنه بالبحث تبين لى أن Phouôit لم تكن هى قرية الودى كما قال المؤلف بل هى قرية أخرى تعرف اليوم باسم افوه ولا تزال موجودة بمركز الواسطى بمديرية بنى سويف والدليل على ذلك هو :

أولاً : إن إسم Phouôit أكثر انطباقاً على افوه عن الودى

ثانياً : إن افوه واقعة فى ذات المنطقة التى تشمل نواحى الميمون ودلاص وقمن العروس وببيج قمن (كفر ابجيج) المذكورة معها فى صفحة ٢١٦ من كتاب المؤلف حيث اجتمعت المحكمة بناحية الميمون القريبة

من الأربع قرى الأخرى التى يجمعها مع افوه مركز واحد هو مركز الواسطى وأما قرية الودى فانها واقعة على الشاطىء الشرقى للنيل بمركز الصف وتبعد عن الميمون بمسافة ٣٠ كيلو متراً

ثالثاً : إن الودى كلمة عربية معناها النخل الصغير وقرية الودى أنشئت بمصر فى عهد العرب وأما افوه فهى قرية مصرية قديمة من عهد الفراعنة كما يدل عليها اسمها القديم وهو Phouôit وردت فى التحفة بصفحة ١٣٩ باسم أفوى من أعمال إقليم الجيزة لانها كانت تابعة لها فى ذاك الوقت

PIMENDJÔILI المنزله

ورد إسم هذه المدينة فى صفحة ٣٤٨ وقال المؤلف أن معناها دار الضيافة وهى موضوعة فى كشف الأسقفيات بعد Séthros وعلى ذلك يجب وضعها فى تلك الجهة التى طغى عليها البحر والتى يتكون منها اليوم بحيرة المنزلة وقال أن Pimendjôili ليس لها وجود اليوم

وأقول بما أن كلمة Pimendjôili معناها دار الضيافة وكلمة المنزلة العربية تؤدى أيضاً إلى هذا المعنى وبما أن الاسم العربى يتفق فى اللفظ مع الاسم القبطى بعد حذف إداة التعريف P فما لا شك فيه أن هذا الاسم ينطبق على إسم مدينة المنزلة الواقعة على شاطىء بحيرة المنزلة المنسوبة إليها وهى من المدن القديمة وردت فى التحفة بصفحة ٥٧ باسم منيتى راضى وعصفور وهى المنزلة من أعمال الدقهلية وفى تاج العروس باسم منزلة القعقاع بالدقهلية والمنزلة هى اليوم قاعدة المركز المسمى بها بمديرية الدقهلية

PINARASCHET برنشت

ورد هذا الاسم فى صفحة ٣٤٨ وقال المؤلف أنه يتذكر إسم نشرت التى باقليم الغربية وأن هذا الاسم بصرف النظر عن تقديم وتأخير بعض الحروف ينطبق على نشرت لأن تغيير الحروف منتشر فى الأسماء القبطية وأنه يكتفى بأن ينبه على هذا التقارب ويحيل القارىء إلى مادة نشرت

وأقول أنه بالبحث تبين لى أن Pinaraschet ليس لها علاقة بقرية نشرت التى بمركز كفر الشيخ بمديرية الغربية وأنها قرية أخرى لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم برنشت بمركز العياط بمديرية الجيزة وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٤٢ من الأعمال الجيزية

PISPIR دير الميمون

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٣٥٣ وقال المؤلف أن القديس أنطوان كان له ديران أحدهما كان فى

الصحراء الشرقية القريبة من البحر الأحمر وعلى بعد ٣٠ ميلا من النيل والثانى كان واقعاً على النيل فى مكان يسمى Paspir ثم قال أيضاً أن القديس أنطوان كان يذهب فى أكثر الأوقات إلى ديره الواقع بقرب النيل فى المكان الذى يسمى الميمون ويظن المؤلف أن المقصود من ذلك هى ناحية الميمون التى بمركز الزاوية (الواسطى) وأن الميمون هذه لم ترد فى التحفة وأنه يوجد قرية أخرى باسم الميمون من إقليم الشرقية

وأقول أولاً : إن قرية الميمون التى بمركز الواسطى وردت فى التحفة بصفحة ١٤١ باسمها الحال من أعمال الجيزه لأنها كانت تابعة لها فى ذاك الوقت وهى على كل حال قرية أخرى غير Paspir موضوع البحث

ثانياً : إن القرية التى باقليم الشرقية إسمها الحالى الميمونه بمركز منيا القمح وليست الميمون كما ذكر المؤلف واسمها الأصلى المأمونه كما وردت فى التحفة بصفحة ٢٢ من أعمال الشرقية

ثالثاً : بالبحث تبين لى إن Paspir هى القرية التى تعرف اليوم باسم دير الميمون الواقعة على الشاطىء الشرقى للنيل تجاه الميمون تقريباً ولا تزال تحمل إسم الدير الذى أنشأه القديس أنطوان

POLIS POURO بلصفوره = بولسبور

ورد هذا الاسم فى صفحة ٣٦٦ واسمها العربى بولسبور كما وردت فى كشف الكنائس وقال المؤلف أنه محال أن يجد هذا الاسم فى التحفة أو فى الاحصاء العام وقد اختفى من جداول أسماء البلاد

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية لم تختف بل لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم بلصفوره بمركز سوهاج بمديرية جرجا وقد وردت فى التحفة بصفحة ١٨٩ باسم بلسفوره من الأعمال الأخميمية ووردت باسمها الأصلى وهو بلسبوره فى تحفة الارشاد وفى صبح الأعشى

POUHIT البوهات ، الخيزرانية

ورد هذا الاسم فى صفحة ٣٦٣ وقال المؤلف أنه ورد فى كشف الكنائس وإسمها العربى الخيزرانية وأن هذا الاسم لم يرد فى التحفة ولا فى الاحصاء العام ولكن يوجد بمركز طهطا قرية تسمى الخزندارية كان يود أن يرجع الخيزرانية إليها ولكنه يفضل عدم ارجاعها إليها ويترك أمرها للقارىء

وأقول أنه بالبحث تبين لى أولاً : أنه كان يوجد باقليم الجيزة جنوبى طريق الهرم قرية تسمى Pouhit وبعد الفتح العربى سميت هذه القرية البوهات El-Bouhat وفصل منها قرية أخرى باسم الخيزرانية وبذلك أصبح أمامنا قريتان وهما البوهات القرية القبطية القديمة والخيزرانية القرية العربية الحديثة

ثانياً : إن هاتين القريتين وردتا فى التحفة فى صفحة ١٤٠ وكلاهما من أعمال الجيزة

ثالثاً : إن قرية الخيزرانية مع حداثتها فانها زالت من العهد التركى وصار اسمها يحرف على ألسنة العامة من الخيزرانية إلى الخزاوية إلى الزاويه وقد أطلق إسمها الأخير على الحوض الذى كان به سكنها وهو حوض الزاوية رقم ٤ بأراضى ناحية الكنيسة بمركز الجيزة بمديرية الجيزة وأضيف زمامها أيضاً إلى زمام الكنيسة

رابعاً : إن قرية البوهات وردت فى تاريع (أى دفتر مساحة) سنة ١٨١٥ وفى سنة ١٨٢٥ أضيف زمامها إلى أراضى ناحية الكوم الأسود (الكوم الأخضر) المتاخمة لأراضى ناحية الكنيسة ومن تلك السنة حذف اسمها من جداول أسماء البلاد المصرية وقد زالت أيضاً ويدل على موقعها حوض البوهات الوسطانى رقم ٦ بأراضى الكوم الأخضر بمركز الجيزة

POUÔHÉ, BOUHAH البوها

ورد هذا الاسم فى صفحة ٣٦٥ فى عبارة خاصة بتوقيع أحد الشهود من قرية Pouôhé وقال المؤلف أن هـذه القرية يجب أن تكون بغير شك فى ضواحى Djîmé (غربى النيل أمام الأقصر) وليس لها أثر اليوم

ثم تكلم المؤلف فى صفحة ٥٨٤ على قرية أخرى باسم Bouhah = بوهه وردت فى عبارة أن الأب بشاى كان قسيساً بأسقفية قاو ونقل إلى بوهه بأمر والى الصعيد وقال يوجد قرية بوهه شطنوف بمركز أشمون باقليم المنوفية ولكن يظهر أنها ليست المقصودة

وأقول بالبحث تبين لى أن Pouôhé و Bouhah هما إسمان لقرية واحدة وردت فى تاريع سنة ١٨١٥ باسم البوها باقليم جرجا وقد زالت وأضيف زمامها إلى ناحية أولاد حمزه بمركز جرجا ويدل على موقعها حوض البوها رقم ١٩ بأراضى الناحية المذكورة

PSAMAOM السماره = سمايول

ورد هذا الاسم فى صفحة ٣٧٢ فى عبارة أن حاكم الصرمون جلس يحاكم أحد الشهداء أصله من سمايول التابعة إلى المنديد وقال المؤلف أن الاسم العربى يطابق القبطى ما عدا الحرف الأخير وتبعاً لذلك تكون هذه القرية واقعة فى قسم المنديد ولكنه لم يعثر على اسمها فى جداول أسماء البلاد وقد اختفى من مصر

وأقول أنه بالبحث تبين لى أن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم السماره بمركز السنبلاوين حيث كان المنديد والصرمون بهذا المركز والسماره من القرى القديمة وردت فى الانتصار لابن دقماق من أعمال الشرقية باسم السمارية

PSÉNÉTAI منية سنتا = سنتا

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٣٧٨ وأمامها الاسم العربى سندا وقال المؤلف أن شامبوليون وكترمير أرجعوها إلى Sénéda وهى قرية صغيرة واقعة فى الشمال الشرقى لناحية هربيط والمؤلف وافقهما على ذلك وقال إن هذه القرية ورد إسمها فى التحفة ولكنها غير موجودة اليوم

وأقول أولاً : إن سنتا لم تكن واقعة فى الشمال الشرقى لناحية هربيط التى بمركز كفر صقر بل بالعكس فانها بعيدة عن هربيط وواقعة بالنسبة إليها فى الجنوب الشرقى أى فى شمال بلبيس تقريباً وبالقرب منها

ثانياً : من البحث تبين لى أن قرية سنتا بالذات قد زالت وحل محلها فى أرضها قرية باسم منية سنتا بمركز بلبيس بمديرية الشرقية

PURGOS فرقص

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٣٨٨ وأنها بقسم الفيوم وإسمها القبطى Ouomte وقال المؤلف لا يوجد الآن قرية بأحد هذين الاسمين وقد اختفت من القرن الرابع عشر

وأقول إن هذه القرية لا تزال موجودة وهى تعرف اليوم باسم فرقص بمركز سنورس بمديرية الفيوم وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٥٧ من أعمال الفيوم

QARAQIS قراقص

ورد هذا الاسم فى صفحة ١٧٨ باسم Faraqes باقليم البحيرة بالقرب من الاسكندرية وقال المؤلف أن هذا الاسم قد اختفى تماماً من مصر الحالية ولم يرد فى التحفة إلا أنه يوجد قرية أخرى إسمها فرقص باقليم الفيوم بمركز سنورس

وأقول إن صواب الاسم هو قراقص Qaraqis وهذه القرية لا تزال موجودة بمركز دمنهور بمديرية البحيرة ووردت فى التحفة بصفحة ١٣١ من أعمال البحيرة

QARTASA قرطسا

ورد اسم هذه القرية فى صفحتى ١١٣ و ٣٩٢ باسم Qarnatsa حيث ذكرت مع دمنهور وقال المؤلف أن اسم هذه القرية قد اختفى من الجداول الرسمية ولذلك تعذر عليه تعيين موقعها

وأقول أولاً : إن الاسم الذى ذكره المؤلف خطأً وصوابه قرطسا Qartasa بغير نون فى الوسط وقد ورد فى معجم البلدان لياقوت وفى التحفة بصفحة ١٣٢ من أعمال البحيرة وفى الاحصاء العام ورد باسم قرطا وهو خطأً فى الطبع صوابه قرطسا

ثانياً : إن قرطسا لا تزال موجودة إلى اليوم بضواحى مدينة دمنهور قاعدة مديرية البحيرة

QASR SCHOU دير شو

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٣٩٢ فى عبارة « وهذا كان من بلاد أسيوط شرقى البحر وكان جندياً فى قصر شو » وقال المؤلف أن البحث عن هذا القصر غير منتج لأنه ليس له شبيه فى التحفة ولا فى الاحصاء العام وأنه بلا شك اسم محطة عسكرية تابعة لأسيوط وأنه أميل إلى الظن بانها كانت فى شمال أسيوط وقد اختفت

وأقول إن قرية قصر شو لا تزال موجودة وقد تغير صدر الاسم فأصبحت تعرف اليوم باسم دير شو بمركز أبنوب بمديرية أسيوط

SANMOUTEH, SANMOUTIEH نجع أسمنت الكبيره = سمنت = سنموته

ورد إسم Sanmouteh فى صفحة ٤١٧ فى عبارة من أهل سنموته من أعمال قوص وقال المؤلف أنها غير موجودة اليوم بمصر وقد اختفت من القرن الرابع عشر

وورد إسم Sanmoutieh فى صفحة ٤١٨ سنموطيه وقال المؤلف أنه غير ممكن ارجاع هذا الاسم ولا تعيين موقع هذه القرية لعدم ورود إسمها أو ما يشابهه فى الجداول الرسمية الحالية

وأقول بالبحث تبين لى أن هذين الاسمين هما اسم واحد لقرية قديمة لا تزال موجودة وقد وردت فى معجم البلدان لياقوت باسم سمنت وقال أنها قرية تناوح قوص ووردت أيضاً فى تحفة الارشاد وفى قوانين الدواوين بأنها من حقوق قمولا بالقوصية

وقرية سمنت هذه قد لغيت وحدتها الادارية أى حذفت من جداول أسماء البلاد المصرية وتعرف اليوم باسم نجع اسمنت الكبيرة من توابع ناحية الأوسط قمولا بمركز قوص بمديرية قنا

SAOUNA شونى

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٤١٨ فى عبارة موقعة حصلت بينها وبين نقيوس باقليم المنوفية وقال المؤلف أنه لم يجد لها إسماً لا فى التحفة ولا فى الاحصاء العام لذلك لم يستدل عليها

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية وهى Saouna لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم شونى وردت فى التحفة وفى الانتصار باسم شونة من أعمال جزيرة بنى نصر وهى اليوم إحدى قرى مركز تلا بمديرية المنوفية وهى واقعة مع نقيوس (زاوية رزين) فى اقليم واحد

SCHEBENTI الشبانات

ورد هذا الاسم فى صفحة ٤٢٥ وقال المؤلف أنه لم يكن أسعد حظاً من الذين سبقوه فى معرفة موقع هذه القرية وأن إسمها قد اختفى من الجداول الرسمية

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم الشبانات بمركز الزقازيق بمديرية الشرقية وهى من القرى القديمة وردت فى كتاب الانتصار لابن دقماق ثم فى التحفة بصفحة ١٤ باسم الشبنات مع أبو دياب من الأعمال الشرقية

SCHEMMOUN أشمنت

ورد هذا الاسم فى صفحة ٤٢٥ فى عبارة أن بعض النساء ممن من قرية أبو صير التى غربى الأشمونين فوصلن إلى قرية Tammah وبعد ذلك دخلن فى الحديث مع بعضهن إلى أن وصلن إلى قرية صغيرة تسمى Schemmoun فوجدن أن النهر قد أتعب هذه القرية وقال المؤلف أن شامبوليون بعد أن أرجعها إلى أشمون جريس عاد فأهمل وضعها كأنه لم يقتنع بصحة ارجاعها وعلى ذلك يلزم البحث عن هذه القرية من الأشمونين ونازلاً بالنيل وقد بحث فلم يجد إسماً يجاوب ولو قليلا على شمون ثم قال إن هذه القرية لا بد وأن يكون قد ابتلعها أى أكلها النهر

وأقول أنه بالبحث تبين لى أن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم أشمنت بمركز الواسطى بمديرية بنى سويف وهى قرية صغيرة تقع مساكنها على شاطىء النيل الغربى شمال الأشمونين

SCHENOUÂDAH بنى مزار = شنواده

ورد هذا الاسم فى صفحة ٤٥٥ وقال المؤلف أنه يوجد فى التحفة قرية باسم شنوده من أعمال الدقهلية ويمكن ارجاعها إليها ولكنه يظن أن القرية المذكورة هنا توجد فى أسقفية البهنسا لذكرها معها ولم يستدل على موقعها

وأقول بالبحث تبين لى أولاً : إن إسم مدينة قوص المذكورة مع البهنسا فى هذا الموضوع صوابه القيس

ثانياً : أنه ورد ضمن أسماء الكور المذكورة فى كتب الدمشقى وقدامه والقضاعى والانتصار لابن دقماق والخطط المقريزية كورة فى مصر الوسطى باسم كورة شنوده والقيس تقع بين كورتى طحا والأشمونين

ثالثاً : أن شنواده هذه لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم بنى مزار قاعدة المركز المسمى بها بمديرية المنيا وقد ذكرت مع القيس من أعمال البهنساوية وسبب تغيير الاسم نزول فرع من قبيلة بنى نزار بهذه المدينة فسميت بنى نزار نسبة إليهم ثم تحرف الاسم إلى بنى مزار

SCHOUBRÂ RAHIMEH شبرا الخيمه

ورد إسم هذه القرية فى صفحة ٤٥٧ وقال المؤلف أن إسمها العربى شبرا رحمه والقبطى Prohibo وأنه يظن أنها من ضواحى القاهرة وقد تعذر عليه معرفة هذه القرية

وأقول بالبحث تبين لى من الاطلاع على قائمة أسماء الكنائس المنشورة بصفحة ٥٨٠ من كتاب المؤلف أن هذه القرية من ضواحى القاهرة كما ذكر المؤلف وأزيد على ذلك أنها هى القرية التى تعرف اليوم باسم شبرا الخيمة بمأمورية ضواحى مصر بدليل ذكرها بين قرى الضواحى

SÉRÂÎÂ القرايا

ورد هذا الاسم فى صفحة ٤٦١ فى قصة مذبحة إسنا حيث ذكر أن السكان كانوا توجهوا إلى جبل كتامه لاقامة العيد فسار الوالى نحو الجبل ماراً بناحية Mabqalah ثم بناحية Girmahahât ثم عاد إلى ناحية Sérâîâ وقال المؤلف أن هذا الاسم لم يترك أى أثر فى الكشوف الرسمية

وأقول بالبحث تبين لى أولاً : إن Sérâîâ هى القرية التى تعرف اليوم باسم القرايا بمركز إسنا بمديرية قنا وهى مجاورة لاسنا التى وقعت فيها المذبحة من الجهة الجنوبية

ثانياً : إن قرية مبقلة محلها اليوم عزبة البقالة بحوض البقالة رقم ٢٠ بأراضى المريس بمركز الأقصر بمديرية قنا

ثالثا : إن قرية Girmahahât هى التى تعرف اليوم باسم الضبعيه بمركز الأقصر بمديرية قنا

SIP سبك الاحد

ورد هذا الاسم فى صفحة ٤٦٦ فى عبارة أن الحاكم لما رأى معبد Sip مزخرفا سأل عنه ممن كانوا معه فتقدم إليه رجال من أهل أشمون جريس وقالوا له أن هذا معبد ديوفان . وقال المؤلف أن هذه القرية يجب أن تكون من ضواحى أشمون جريس وأن إسمها ليس له أثر اليوم

وأقول بالبحث تبين لى إن Sip هذه لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم سبك بمركز أشمون وقد أضيف إليها كلمة الأحد تمييزاً لها من سبك التلات (سبك الضحاك) التى بمركز منوف وكلاهما باقليم المنوفية

وأن سبك الأحد أراضيها تتاخم أراضى أشمون جريس ولهذا السبب قابل الحاكم بعض رجال أشمون جريس فى طريقه إلى سبك وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٠٥ باسم سبك العبيد من الأعمال المنوفية

SOUR سرس الليان

ورد هذا الاسم فى صفحة ٥٨٦ فى كشف الأسقفيات مع منوف العليا وأمامها إسمها العربى سور وقال المؤلف أن هذه القرية لا أثر لها اليوم بمصر

وأقول بالبحث تبين لى أن سور هـذه لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم سرس بمركز منوف بمديرية المنوفية وهى مجاورة لمدينة منوف من الجهة الجنوبية الشرقية ووردت فى التحفة بصفحة ١٠٥ باسم سرس من الأعمال المنوفية

TABENNÎSI, THEBÎOU الدابه = طابه = طبانسين = دفانيس

ورد هذا الاسم فى صفحة ٤٦٩ فى عبارة أن القديس باخوم بعد أن ترك قرية Schénésit (القصر بمركز نجع حمادى) وصل إلى قرية واقعة على شاطىء النيل تسمى Tabennîsi وأنشأ بها ديراً للرهبان ثم قال المؤلف أن هذه القرية وردت فى السيناكسار باسم Dounaseh ومعناها النخيل المقدس وأنها كانت واقعة فى الجنوب الغربى لقرية فاو وأن لها إسم عربى آخر وهو طبانسين Tabansine ولم يعين موقعها ولم يتيسر له إرجاعها إلى أى قرية حالية أو مندرسة

وفى صفحة ٤٩٨ تكلم المؤلف على قرية أخرى باسم Thebîou وذكر أمامها إسمها العربى اتواوى Etouaouy وقال إن إسم هذه القرية ورد فى قصة حياة باخوم ثم قال أنه بمساعدة النصوص القبطية يمكنه أن يضع هذه القرية بين قريتى بخانس وفاو إلا أنه رغما عن وجود إسمها العربى لا يمكنه ارجاع هذا الاسم إلى أى قرية وأن إسمها قد اختفى

وأقول إنه من المباحث التى قمت بها تبين لى أن Tabennîsi و Thebîou و Dounasah و Davanise و Tabansine و Etouaouy كل هذه الأسماء اسم لقرية واحدة وردت فى قاموس تاج العروس

للزبيدى باسم طابه Thaba قرية من أعمال قوص ولا تزال هذه القرية موجودة وقد حرفها العامة من طابة إلى الدابه Ed-dabba وهو إسمها الحالى الذى تعرف به اليوم ضمن قرى مركز نجع حمادى بمديرية قنا

وهذه القرية واقعة شرق النيل فى شمال قرية القصر و بالقرب منها وفى الجنوب الغربى لقرية فاو

وقد أخذ إسمها جملة أشكال بسبب التحريف الذى طرأ على حروف الكلمة وترجمها بلغات الأجناس التى تولت حكم مصر أو كتابة الكتب التى ورد فيها ذكر إسمها

فاسمها المصرى القديم Thebiou والقبطى Tabennisi والدينى Dounasah ثم ورد إسمها العربى فى الكتب المختلفة طابه وطبانسين ودفانيس واتواوى بحسب لهجة الكاتب ودرجة معرفة اللغة العربية

TAHBIN التبين

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٤٩٧ وقال المؤلف إذا حذفنا أداة التعريف Ta فيكون إسم القرية Habin وقد بحث بغير جدوى فى كل الجداول الشاملة لأسماء البلاد المصرية فلم يجد بها اسم يجاوب وفى النهاية أرجعها إلى قرية حفنا التى بمركز بلبيس

وأقول بالبحث تبين لى إن قرية Tahbin هى قرية أخرى خلاف حفنا لا تزال موجودة ومحتفظة باسمها القديم وتعرف اليوم باسم التبين بمركز الصف بمديرية الجيزة وواقعة على النيل جنوبى حلوان وعلى بعد ثمان كيلومترات منها

1 TALANAOU تلا = طنسان

2 TAUAH طوه

ذكر المؤلف بصفحة ٤٧٣ أن هذين الاسمين وردا فى كثير من أوراق السلم باسم طوه ولهذا اعتبرهما شامبوليون مدينة واحدة ولكن كترمير عارضه فى ذلك . وقد ورد هذان الاسمان فى كشف الاسقفيات أحدهما قبل الآخر هكذا طنسان = Talanaou = Taô-bala أى طوه القديمة وطوه = Tauah = Taua

وقال المؤلف من هـذا يتبين أنه يوجد مدينتان باسم طوه إحداهما قديمة والثانية حديثة والمصادر العربية ذكرتهما مختلفتين مع أنهما لم يكونا إلا إسم واحد ثم قال ومن الأسف أن هذه القرية قد اختفت تماماً ولهذا تعذر عليه تعيين موقعها

وأقول إن المؤلف وشامبوليون قد التبس عليهما هذا الموضوع لعدم معرفتهما أسماء البلاد المصرية الحالية ومواقعها على الخريطة والصواب أن ما ورد بكشف الأسقفيات خاص بمدينتين مختلفتين . فالأولى منها وهى

التى وردت باسم طنسان = Talanaou = Taô-bala فهذه لا تزال موجودة وهى المدينة التى تعرف اليوم باسم تلا Tala بمركز تلا بمديرية المنوفية وطوه القديمة Taô-bala ليس إسمها وإنما هو اسم الأسقفية التى كانت تابعة لها وقد ذكرت معها للدلالة على تبعيتها لها كما ذكر ذلك فى أسماء المدن الأخرى المدرجة فى كشف الأسقفيات وأما طنسان فهو اسم تلا العبرى والثانية وهى التى وردت باسم طوه = Tauah = Taua فهذه مدينة أخرى كانت واقعة فى شمال تلا وعلى بعد إحدى عشر كيلومتراً منها وكانت تعرف باسم طوه القديمة تمييزاً لها من قريتين أخرتين باسم طوه وهما طوه التى بمركز ببا بمديرية بنى سويف وطوه التى بمركز المنيا بمديرية المنيا

وقد وردت طوه القديمة فى أسماء الكور باقليم الغربية تارة مع دمسيس وتارة مع منوف وقد زالت هذه المدينة كما زالت أطلالها التى نقلها المزارعون لتسميد الأراضى الزراعية ويدل على الموقع الأصلى لها حوض طوه رقم ٢٨ الواقع فى الزاوية الجنوبية الغربية من أراضى ناحية محلة مرحوم بمركز طنطا بمديرية الغربية وجنوبى محلة مرحوم إلى الغرب وعلى بعد ثلاث كيلومترات منها

TAMÎROOS دماريس

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٤٧٧ وقال المؤلف أنه كان يفكر فى ارجاع هذا الاسم إلى دميره التى بمركز طلخا لولا أن ورقة البردى التى وجد فيها اسم Tamîroôs وجدت بالوجه القبلى ولذلك ليس من المفيد إرجاعها إلى دميره وتركها للقارىء

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية هى بخلاف دميره وأنها لا تزال موجودة بالوجه القبلى ومحتفظة تقريباً باسمها القديم وتعرف اليوم باسم دماريس بمركز المنيا بمديرية المنيا وهى من القرى الرومية القديمة

TANAÎIS, TAUNEH تونه الجبل

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٤٧٨ وبأنه وجد فى ورقة بردية من مجموعة الأرشيدوق رينر وقال المؤلف أنه ليس من السهل تعيين موقع هذه القرية وقد اختفى إسمها من القوائم الرسمية ويظن أنها توجد فى إقليم الفيوم

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية هى من قرى إقليم الأشمونين حيث وردت فى تحفة الارشاد باسم تنيه Tonneh ولا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم تونه الجبل بمركز ملوى بمديرية أسيوط

TARSCHÉBI درشابه

ورد هذا الاسم فى صفحة ٤٨٤ من قسم دنطو وتابعة لأسقفية مصيل ودنطو بالقرب من فوه وقال المؤلف أنها هى ناحية شابه التى بمركز دسوق وأن شابه هو مختصر Tarschébi إلا أنه بسبب حذف مقدم الاسم لا يحسن بأى حال أى يرجعها إلى شابه بكل أمانة

وأقول أولاً : إن البلاد التى كانت واقعة على جانبى فرع رشيد من الجهة الشمالية كانت فى الغالب تتبع إدارة واحدة وأسقفية واحدة لقرب القرى من بعضها على جانبى فرع النيل فكان قسم دنطو فى عهد الرومان يجمع بين قرى بعضها من إقليم الغربية والبعض من إقليم البحيرة كما كان يجمع إقليم فوه والمزاحمتين فى عهد العرب بين تلك القرى

ثانياً : إن Tarschébi لا علاقة لها بقرية شابه التى بمركز دسوق بل هى قرية أخرى لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم درشابه بمركز المحمودية بمديرية البحيرة ويتفق إسمها مع ترشيبى القبطى وهى واقعة على شاطىء النيل الغربى تجاه مدينة دسوق وأطلال مدينة دنطو وعلى بعد خمس كيلومترات من دنطو وكانت تابعة لها قديماً كما أنها كانت تابعة لأسقفية مصيل لقربها منها وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٢٦ من أعمال البحيرة

TEBERSIS ترسا

ورد إسم هذه القرية فى صفحة ١٩٠ وقال المؤلف أنها وردت فى كشف الأسقفيات هكذا Tebersis = الجيزة وفى السلم الجيزة = Tebersiou ومن هذا يعلم أنها هى مدينة الجيزة قاعدة إقليم الجيزة

وأقول أن ورود إسم الجيزة مع Tebersis فى كشف الأسقفيات وفى السلم ليس معناه أن هذا الاسم الرومى هو إسم مدينة الجيزة بل الغرض من ذكرهما معاً هو للدلالة على أن مدينة الجيزة كانت تابعة لأسقفية Tebersis كما ورد مثل هذا فى كثير من أسماء المدن الأخرى وأما Tebersis فهى قرية أخرى تعرف اليوم باسم ترسا بمركز الجيزة وكانت قاعدة الأسقفية وواقعة جنوبى مدينة الجيزة وعلى بعد خمس كيلومترات منها وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٤٢ من أعمال الجيزة

TÉRÔT ASCHANS ديروط أم نخله = دروة أشمون

ورد هذا الاسم فى صفحة ٤٩٤ وأن اسم هذه القرية ورد فى كتاب حياة بولص الانصاوى ومذكور أنها كانت واقعة جنوب Kôs . وقال المؤلف أن Kôs هى قوصقام التى تعرف اليوم باسم القوصية بمركز منفلوط

ويوجد جنوبها بلدة باسم دروط وأن كل البلاد التى بهذا الاسم توجد فى مركزى ديروط وملوى أى فى شمال القوصية ولهذا السبب لا يمكنه إرجاع Térôt Aschans إلى واحدة منها وهى إما أن تكون اختفت من مصر أو أن الكاتب وضع كلمة جنوب القوصية بدلاً من شمالها

وأقول أولاً : إن الكاتب لم يخطىء فى وضع كلمة جنوب بدلاً من كلمة شمال وإنما أخطأ فى كتابة إسم Kôs بدلاً من Kaïs وهذه ليست أول مرة ورد فيها اسم القيس باسم قوص فى الكتب القديمة فقد سبق أن أخطأ الكاتب فى صفحة ١٣٠ عند ما تكلم المؤلف على دير دنوهه وفى صفحة ٤٥٥ عند ما تكلم على شنواده إذ المقصود فى هاتين المادتين هى مدينة القيس التى بالبهنساوية وليست القوصية التى بالأسيوطية

ثانياً : أن Térôt Aschans موضوع البحث ورد ذكرها فى صفحات ٣٢٣ و ٣٢٥ و ٣٩٦ من كتاب المؤلف وفى كل مادة ورد فيها إسم هذه القرية يستفاد منها أنها واقعة جنوبى القيس وشمال القوصية والخلاصة أن هذه القرية لم تختف بل لا تزال موجودة إلى اليوم وهى بذاتها التى ذكرها المؤلف فى صفحة ٤٩٥ باسم Térôt Achmoun وأن هذه و Térôt Aschans هما إسمان لقرية واحدة تعرف اليوم باسم ديروط أم نخله بمركز ملوى وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٧٩ باسم دروة أشمون وهى دروط أم نخله من أعمال الأشمونين

TESMÎNÈ السلمونى = دشمينى

ورد إسم هذه القرية فى صفحة ٤٩٦ فى عبارة أن باخوم بنى ديراً آخر فى ضواحى أخميم فى مكان يسمى Tismîni وإسمها العربى دشمينى وقد اختفى إسم هذه القرية من القرن الرابع عشر

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية لا تزال موجودة فى الشمال الشرقى لاخميم وعلى بعد ست كيلومترات منها وهى التى تعرف اليوم باسم السلامونى بمركز أخميم بمديرية جرجا ولا يزال يوجد بالقرب منها فى حاجر الجبل الدير البحرى وهو أحد الأديره الثلاثة التى أنشأها القديس باخوم فى تلك الجهة

TDJELI سيله الشرقية = سيله

ورد هذا الاسم فى صفحة ٤٨٨ فى عبارة أن أحد العسكر من أهالى Tdjeli كان فى السلك العسكرى باسيوط وقال المؤلف أن كترمير أرجع هذا الاسم إلى دبلجا باقليم الأشمونين وأنه يوافق كترمير على رأيه ولكن شامبوليون بالعكس قال أنها كانت نقطة عسكرية واقعة بالقرب من أسيوط

وأقول أولاً : إن المؤلف سبق أن ذكر بصفحة ١٧٥ من كتابه إسم دبلجا وقال أنها هى القرية التى إسمها

القبطى Etelke ولما تكلم على Tdjeli قال أنها هى دبلجا أيضاً ولم يشر إلى ما ذكره عنها بصفحة ١٧٥ وبذلك أوجد لقرية دبلجا إسمين قبطيين فى حين أنه ليس لها إلا إسم واحد وأما Tdjeli فهو إسم قرية أخرى

ثانياً : بالبحث تبين لى أن Tdjeli هو الاسم القبطى للقرية التى تسمى سيله وهى من القرى المصرية القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٦٨ من أعمال البهنساوية وفى سنة ١٩٠٠ قسمت إلى ناحيتين فتميزت سيله القديمة التى هى موضوع البحث باسم سيلة الشرقية تمييزاً لها من سيله المستجدة وهى الغربية

ويوجد باقليم الفيوم قرية أخرى باسم سيله واسمها القبطى Seli ذكرها المؤلف بصفحة ٤٥٨ من كتابه ولكنه أخطأ فى ارجاعها إلى Sile التى تعرف اليوم باسم القنطرة الشرقية الواقعة على قنال السويس بين بور سعيد والاسماعلية مع أنها ليست هى

THÔNI تونة

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٥٠٢ وقال المؤلف أنها وردت فى السلم بين سمنود ونبلايه Nipoli فى إقليم نستراوه ولذلك فانه يضع هذه القرية فى قسم طنطو أو على شاطىء بحيرة البرلس باقليم الغربية وقد اختفت من القرن الرابع عشر

وأقول بالبحث تبين لى أن Thôni هذه لم تكن فى إقليم الغربية كما قال المؤلف بل أنها فى إقليم الابوانية (ضمن الدقهلية اليوم) وقد وردت فى معجم البلدان لياقوت وفى جنى الأزهار وفى تاج العروس باسم تونة جزيرة ببحيرة تنيس (بحيرة المنزله) وأما Nipoli وهى نبلايه المذكورة فى السلم مع تونة فهذه أيضاً من إقليم الابوانية الذى كان واقعاً على بحيرة المنزلة وقد تكلمت عليها فى حرف النون N

و Thôni هذه موضوع البحث قد زالت ويعرف محلها اليوم باسم كوم سيدى عبد الله بن سلام الواقع فى جزيرة ببحيرة المنزلة شرق مدينة المطرية وعلى بعد خمس كيلومترات منها

TIMAMÎN المفرجيه = دمامل = دمامين

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٥٠٦ وأنها من قسم أرمنت وقال المؤلف لم يكن لهذه القرية وجود اليوم بمصر واختفى اسمها من القرن الرابع عشر

وأقول أن هذه القرية لا تزال موجودة وفقط حصل تحريف فى إسمها القديم فقد وردت فى التحفة بصفحة ١٩٣ باسم دمامين من الأعمال القوصية ثم حرف اسمها إلى دمامل وبقيت بهذا الاسم مدة طويلة إلى أن طلب سكانها تغيير هذا الاسم لاستهجانه وفى سنة ١٩٣٠ تغير باسم المفرجية نسبة إلى الشيخ مفرج صاحب المقام الكائن بها وقرية المفرجية المذكورة هى اليوم إحدى قرى مركز قوص بمديرية قنا

TIOI طوه

ورد هذا الاسم فى صفحة ٥٠٨ وقال المؤلف أن المسيو زوجا اعتبر هذه المدينة قاعدة إحدى الأقسام وأن إسمها ورد فى قطعة من قصة حياة شنودى والمؤلف لم يتكلم عليها

وأقول إنى أرجح أن Tioi هو اسم القرية التى تعرف اليوم باسم طوه بمركز المنيا وهى من البلاد القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٨٢ من أعمال الاشمونين هذا مع العلم بأنه يوجد قرية أخرى باسم طوه بمركز ببا بمديرية بنى سويف وهى أيضاً من البلاد القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٧٠ مع قلة من الأعمال البهنساوية

TKYLLÔ, DAKLOUBA سيدى عقبه = دكلوبه

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٥١٣ فى عبارة أن صمويل القلمونى ولد بجوار بلهيب فى شمال مصر فى قرية تسمى Tkyllô وفى السيناكسار أن هذا القديس كان من قرية تسمى Daklouba فى أسقفية مصيل وقال أن هذا الاسم قد اختفى من مصر من القرن الرابع عشر

وأقول بالبحث تبين لى أن الاسمين هما لقرية واحدة كانت بالقرب من فزارة (بلهيب) التى بمركز رشيد وأن هذه القرية صار اسمها عرضة للتحريف والتشويه حتى تحول من تكلو إلى دكلوبه إلى عقبه ثم إلى سيدى عقبه وهو الاسم الحالى لهذه القرية الواقعة بمركز رشيد وفى الجنوب الغربى لناحية فزاره (بلهيب) وعلى بعد أربع كيلومترات منها

TMONI SOURAT مسطرد = منية صرد

ورد هذا الاسم فى صفحة ٢٦١ وقد عرفها المؤلف بأنها هى منية صرد التى وردت فى التحفة من ضواحى القاهرة بصفحة ٧ وقال أن هذه القرية لا وجود لها اليوم لأنها لم ترد فى كتاب الاحصاء العام

وأقول إن هذه القرية لا تزال موجودة وقد اندمج صدرها وهو كلمة منية فى عجزها وهى كلمة صرد مع التحريف فأصبح اسمها مسطرد وهو المعروفة به اليوم ضمن قرى ضواحى القاهرة

TOUPHÔT الطود

ورد اسم هذه القرية في صفحة ٥٢٦ فى عبارة يستفاد منها أن Touphôt كانت على الفرع الكانوبى فى الطريق بين شطنوف والاسكندرية وأنها كانت أقرب إلى الثانية منها إلى الأولى ويظهر أنها كانت قرية مهمة

حيث كان لها حاكم وفيها ملعب وقال المؤلف أن إحصائيات المدن والقرى لا تشمل أى إسم يمكن أن يقرب لهذا لا على القرب ولا على البعد

وأقول بالبحث تبين لى إن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف اليوم باسم الطود بمركز إيتاى البارود بمديرية البحيرة وكان الفرع الكانوبى يمر عليها فى الزمن الماضى

ومتى عرف القارىء أن طود التى بمركز الأقصر اسمها القبطى Tuphium فيسهل عليه أن يعرف أيضاً أن Touphôt هى الطود التى بمركز إيتاى البارود والشبه بين الاسمين قريب

TOUROUBESTI الروبيات

ورد اسم هذه القرية فى صفحة ٥٢٧ وقال المؤلف يحتمل أن تكون هذه القرية فى الفيوم ولا يوجد فى الجداول الرسمية اسماً يقرب من اسمها ولم يستدل عليها

وأقول بالبحث تبين لى أن هذه القرية لا تزال موجودة وهى التى تعرف باسم الروبيات بمركز سنورس بمديرية الفيوم وهى من القرى القديمة وردت فى التحفة بصفحة ١٥٢ باسم الربيات من أعمال الفيوم

وضع هذه الرسالة محمد رمزى بك المفتش بوزارة المالية سابقاً

L'ÉVOLUTION MODERNE DU DROIT MUSULMAN EN ÉGYPTE[1]

PAR

JOSEPH SCHACHT.

Il n'est point surprenant que le contact culturel entre le monde de l'Islam et l'Occident, qui a trouvé un de ses foyers en Égypte, ait eu une répercussion sur la vie juridique, qu'il a transformée. L'action exercée ainsi sur la *Šarīʿa*, c'est-à-dire sur le droit musulman, est particulièrement propre à nous renseigner sur le sens de cette rencontre; en effet la façon dont les idées modernes se comportent à l'égard de ce droit, reflète le double visage de l'Égypte : État musulman et en même temps État moderne, d'une manière beaucoup plus caractéristique que ne le ferait une législation exclusivement orientée vers le type européen, en des domaines où précisément cesse d'intervenir le droit musulman. Le fait même que l'on puisse parler d'un contact de la *Šarīʿa* avec des idées nouvelles, prouve déjà la profondeur de l'action qui s'est exercée ici. Le but du présent exposé est de montrer comment, dans les développements les plus récents de la *Šarīʿa* en Égypte, c'est aussi bien l'élément musulman et traditionnel qui a joué, que l'esprit de la législation moderne. Le fait d'une législation laïque intervenant dans le domaine du droit musulman montre bien la liaison intime des deux éléments, et c'est ce fait que nous plaçons au centre de nos considérations.

Jusqu'à maintenant, la législation laïque des pays musulmans avait subsisté pour l'essentiel à côté de la *Šarīʿa*, soit qu'elle réglementât les domaines que lui assignait la *Šarīʿa* elle-même, soit qu'elle s'étendît à ceux où les prescriptions de la *Šarīʿa* n'étaient pas observées effectivement. Des exemples typiques de cette substitution d'une législation laïque à la loi religieuse sont fournis par les *Qānūnnāmehs* des sultans ottomans, avec leur réglementation du droit pénal, à partir du code de Meḥmed II; semblablement, de nombreux codes répondant au type européen ont été introduits depuis le dernier siècle dans les pays musulmans,

[1] L'essentiel de cet exposé a déjà été publié en allemand dans le périodique *Der Islam*, t. XX, p. 209 et suiv. La présente traduction française, dont je suis redevable à M. Henri Corbin, bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale, correspond à une nouvelle élaboration du texte, abrégé et mis au point.

y compris l'Égypte. Malgré tout, certains domaines juridiques demeurèrent intacts; ce sont ceux dont était admise la connexion particulièrement étroite avec la religion, à savoir, outre les chapitres purement cultuels, le droit familial, le droit successoral et la législation du *Waqf* : ici commandait depuis toujours la *Šarīʿa* sans que la législation laïque empiétât sur ses normes [1]. Sans doute subsistait-il la possibilité d'une influence indirecte de ce côté sur la *Šarīʿa* : celle-ci même permet au sultan, c'est-à-dire à l'autorité locale, de limiter selon le lieu, le temps et la matière, la compétence des Cadis nommés par lui-même, quant à la réception des plaintes et la reddition des jugements; de cette façon, tout en laissant subsister matériellement les normes juridiques de la *Šarīʿa*, on peut arriver à en exclure l'application pratique. Mais, jusqu'à ces derniers temps, l'on n'avait fait de cette possibilité qu'un usage relativement restreint. Aussi bien, les codifications de la *Šarīʿa* entreprises en pays islamiques prétendent-elles n'y rien modifier; en particulier le «Code» Qadrī Pāšā, officiellement reconnu en Égypte et au Soudan, reproduit simplement le droit personnel ḥanafite [2]. De leur côté, les tendances que l'on englobe habituellement sous la désignation de «Modernisme» islamique ont sans doute réclamé fréquemment une réforme de la *Šarīʿa* en considération des conditions actuelles; mais c'est à peine si on a dépassé la phase de la critique des liens traditionnels et des projets généraux de réforme [3]. Même le champion le plus en vue du Modernisme parmi les savants musulmans, l'ancien Mufti d'Égypte Šaiḫ Muḥammad ʿAbduh (mort en 1905) n'a tenté de transposer dans la réalité ses plans généraux de rénovation de la loi musulmane [4], qu'en apportant quelques retouches discrètes à la doctrine traditionnelle [5]. Et récemment le gouvernement

[1] *L'évolution du droit musulman en Égypte* a été étudiée par M. Morand dans ses *Études de droit musulman et de droit coutumier berbère*, 1931, p. 257 et suiv. Cf. aussi Maḥmūd ʿArnūs, *Ta'rīḫ al-qaḍā' fi 'l-Islām*, 1934, p. 135, 196 et suiv.

[2] Il ne faut pas perdre de vue que si le «Code» Qadrī Pāšā (*al-aḥkām aš-šarʿīya fi 'l-aḥwāl aš-šaḫṣīya*) a bien été composé à l'instigation du gouvernement égyptien, il doit uniquement servir à faciliter aux non-spécialistes, en particulier aux tribunaux mixtes, l'intelligence des dispositions essentielles du statut personnel; ce n'est donc pas un «code» au sens européen du mot, et il ne jouit devant les tribunaux de la *Šarīʿa* d'aucune autorité propre.

[3] Cf. par exemple pour le programme des *Salafiya*, H. Laoust, in *Revue des Études islamiques*, 1932, p. 202.

[4] Cf. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, p. 334.

[5] Cf. B. Michel et M. Abdel Razik, Cheikh Mohamed Abdou, *Rissalat al Tawhid*, p. xxxviii et suiv.; Goldziher, *op. cit.*, p. 360 et suiv. De même l'ami et disciple de Muḥammad ʿAbduh, le Šaiḫ Muḥammad Rašīd Riḍā, a proposé, dans son récent ouvrage *al-Waḥy al-Muḥammadī*, des dérogations de détail à la forme traditionnelle de la *Šarīʿa*.

égyptien a invité les représentants compétents de la *Šarīʿa* à étudier la possibilité d'un amendement à cette doctrine traditionnelle, dans la question des assurances des biens constitués en *Waqf* [1].

Mais ce qui est beaucoup plus significatif que les phénomènes allégués jusqu'ici, c'est la législation due à l'autorité civile d'un pays musulman comme l'Égypte, dans les matières mêmes qui précisément étaient depuis toujours réglementées exclusivement par la *Šarīʿa*, et considérées comme le domaine propre de son application pratique. Cela n'est devenu possible que par la pénétration des idées modernes, et avant tout des idées politiques modernes. Étant donné ces conceptions, Souverain, Ministère et Parlement se trouvent en matière législative dans une situation tout autre à l'égard de la *Šarīʿa*, qu'un souverain musulman du moyen âge ou même que le Sultan-Khalife ottoman. Le pouvoir législatif n'entend plus se laisser assigner de limites par la *Šarīʿa*, ni même se contenter du domaine qu'elle lui avait abandonné en pratique; au contraire, il prétend déterminer de son côté le domaine qui est du ressort de la *Šarīʿa* et empiéter même sur celui qu'il lui concède, par d'importantes corrections législatives. Cette législation civile, intervenant dans des domaines où la *Šarīʿa* avait jusqu'à maintenant régné et doit, d'après l'intention du législateur, continuer de régner, diffère essentiellement par exemple des *Qānūnnāmehs* ottomans. Deux questions de cet ordre ont particulièrement occupé l'opinion publique égyptienne au cours des dernières années : celle des *Waqfs* privés et celle du droit familial. Comme les documents concernant *Le problème des Wakfs en Égypte* ont été présentés, avec une introduction, par A. Sékaly [2], je me borne ici à rendre compte des mesures législatives dans le domaine du droit familial.

En vertu de l'article 280 du *Règlement de Réorganisation des Mehkémehs* de 1910 (correspondant à l'article 280 du *Règlement* de 1931), les jugements des tribunaux de la *Šarīʿa* sont rendus en conformité des opinions les plus accréditées du rite ḥanafite [3]. Cette disposition générale subit une première restriction

[1] Cf. *La Bourse Égyptienne* du 1er décembre 1932.

[2] Cf. *Revue des Études islamiques*, 1929; existe aussi en tirage à part (Paris, Geuthner). Parmi les manifestations plus récentes de l'intérêt pour cette question il faut mentionner plusieurs mémoires (cf. *Al-Ahrām* du 22 novembre 1934) et une conférence de l'ancien député Yūsuf Aḥmad al-Ǧindī (cf. *Al-Ahrām* du 9 janvier 1935).

[3] Cet article est le seul qui touche au droit matériel propre; mais à côté de la procédure, c'est aussi le domaine contigu de l'administration des preuves qui reçoit une réglementation minutieuse. Là on peut discerner clairement la tendance à restreindre la valeur décisive des dépositions orales de témoins qualifiés et le rôle suprême de l'*Iqrār*, de la déclaration (reconnaissance), de sorte qu'il

par la loi n° 25 de 1920, qui réglemente le devoir d'entretien incombant à l'époux, la dissolution du mariage en cas de disparition ou encore pour cause de maladie de l'époux. Son but est d'améliorer sur ces points la situation de l'épouse, mais en même temps de mettre un frein à l'abus chicanier de son droit à une pension alimentaire après le divorce. Ici déjà se manifeste l'éclectisme qui caractérise l'évolution récente du droit familial en Égypte, toutefois dans le cadre encore limité d'un libre choix parmi les opinions accréditées de tous les rites. C'est ainsi que le préambule en appelle à la doctrine des *Imāms* (fondateurs des différents rites juridiques) et celle des autres jurisconsultes et à l'avis conforme d'une commission composée de *ʿUlamāʾ* compétents. Quant au contenu, il y a lieu d'en mentionner ce qui suit : l'entretien de l'épouse et celui de la femme divorcée pendant l'*ʿIdda*, c'est-à-dire pendant le délai de retraite légale, est reconnu comme une obligation de l'époux donnant lieu à une action recevable (selon les doctrines mālikite et šāfiʿite); l'impossibilité pour l'époux de s'acquitter de l'entretien est un motif valable de divorce (doctrine šāfiʿite). Dans le cas de disparition, le délai de quatre ans (à partir de la date de la demande) pour la dissolution du mariage, et l'appréciation de la validité d'un second mariage contracté par l'épouse avant la réapparition du disparu, sont empruntés à la doctrine mālikite, tandis que tout le reste correspond à la doctrine ḥanafite. Certaines maladies de l'époux sont admises comme motifs de dissolution du mariage (doctrines mālikite, šāfiʿite et ḥanbalite). Et voici une innovation quant à la durée maximum de la pension d'*ʿIdda* : jusqu'alors, la déclaration de la femme divorcée avait fait autorité pour la durée de son *ʿIdda* et par là même pour son droit à une pension alimentaire; c'est ainsi qu'en certains cas l'ancien époux devait acquitter la pension jusqu'à ce que la femme eût atteint l'âge de 55 ans (terme que la doctrine ḥanafite assigne à la cessation présumée définitive de la menstruation) et trois mois (durée de l'*ʿIdda* valant pour ce cas); il lui suffisait d'affirmer qu'elle n'avait pas eu ses menstrues depuis le divorce. Pour empêcher cela, la durée de l'*ʿIdda* quant à la pension alimentaire de la femme

devienne plus difficile d'en abuser pour soutenir les affirmations *ex mala fide* et les pures fictions; d'où la préférence accordée aux preuves écrites, contrairement à leur faible valeur dans la *Šarīʿa* (cf. art. 100, 101, 129, 130, 133 et suiv., 138). Pourtant l'article 124 énumère d'une façon tout à fait traditionnelle, comme moyens de preuve reçus par la *Šarīʿa*, la déclaration, le témoignage, le refus de prêter serment. Parmi les qualités requises du témoin manque celle de musulman. Le délai de prescription de 15 ans (art. 376), la pluralité des Cadis et le système d'appel reposent sur la capacité reconnue au Souverain de limiter la compétence des Cadis. Malgré ces modifications, qui tendent à remédier à l'insécurité juridique et à répondre aux besoins modernes, le Règlement maintient dans son ensemble le droit ḥanafite de la *Šarīʿa*.

qui n'a pas ses menstrues, est fixée à un an, et la durée maximum à reconnaître à la période de menstruation est limitée à un an; de la sorte, l'*ʿIdda*, quant à la pension alimentaire, s'élève au maximum à trois ans; il faut ajouter, suivant les cas, la durée d'un allaitement antérieur, dont la limite maximum fut laissée à deux ans. Cette réglementation se fonde toujours sur la capacité du Souverain de limiter la compétence des Cadis[1].

Le *Règlement des Mehkémehs* et la loi n° 25 de 1920 furent modifiés par deux *Décrets-lois* du 30 mai 1926; mais tandis que le premier, c'est-à-dire celui concernant le *Règlement*[2], fut ratifié la même année pendant la session du Parlement, le second, qui touchait au droit familial[3], essuya un refus formel de ratification[4]. On en resta donc aux dispositions de la loi de 1920.

Le *Décret-loi* n° 25 de 1929[5], en modifiant encore un grand nombre de points du droit familial, fait subir à l'article général 280 du *Règlement des Mehkémehs* la restriction de beaucoup la plus considérable. Nous rapporterons ici ses dispositions les plus importantes en même temps que l'*Exposé des Motifs*, si riche en renseignements[6].

Chapitre Ier. — D'après l'opinion de tous les jurisconsultes, fondée sur une tradition bien connue[7], le *Ṭalāq* ou répudiation, sans motif légitime est un péché ou, tout au moins, un acte désapprouvé. Le Coran (sūrah II, 229 et suiv.) édicte «presque formellement» qu'il ne peut être prononcé que par étapes successives, et pas plus de trois fois, pour permettre aux deux époux

(1) Une limitation matérielle de la compétence des tribunaux de la *Šarīʿa* découlait du *Règlement des Meǧlis Ḥasbī* de 1925, en vertu duquel certaines questions furent soustraites à leur compétence, puisque, d'après la note explicative, elles ne sont point de nature religieuse.

(2) Par ce *Décret-loi*, la préférence des preuves écrites reçoit une extension plus grande encore que ne l'avaient prévu les articles 100 et 129 du *Règlement;* la *Tazkiya* des témoins (art. 198, 191, 183) est abolie, mais on introduit à sa place la prestation du serment de leur part; le mot *ašhad* «j'atteste» n'est plus exigé dans la déposition du témoin; la procédure de l'assignation (art. 281-285) est supprimée.

(3) Pour prévenir encore davantage les chicanes que la femme divorcée pourrait susciter en abusant de son droit à la pension alimentaire, il a été décrété qu'elle ne pouvait introduire de demande en pension que jusqu'à concurrence du délai d'un an après le divorce dans le cas de non-allaitement, et dans le cas contraire, de trois mois après la fin de la période d'allaitement. Ici encore, on procède à une limitation de la compétence des Cadis.

(4) *Loi* n° 2 de 1926.

(5) Publié à titre de projet dès le mois de mars 1927; cf. *Oriente Moderno*, 1927, p. 148. Pour deux publications combattant ce projet, cf. *ibid.*, 1933, p. 604, n. 1.

(6) Le texte du *Décret-loi* et l'*Exposé des motifs* ont été publiés in *Revue des Études islamiques*, 1929, p. 138 et suiv.

(7) «Parmi les choses que Dieu a permises, la répudiation est celle qu'il hait le plus.»

de s'éprouver et de tenter avec patience le maintien du mariage; si l'épreuve demeure infructueuse, on peut alors être certain que la séparation est préférable. L'Islam, tout en permettant le *Ṭalāq*, le restreint donc aux seuls cas où l'un des conjoints ou tous les deux craignent «de ne plus pouvoir observer les limites de Dieu» (sūrah II, 229). Malheureusement le «relâchement des mœurs» a miné la vie de la famille musulmane par l'abus du *Ṭalāq* : les femmes se trouvent ainsi continuellement menacées du *Ṭalāq*, sans savoir quand il peut avoir lieu, en particulier dans le cas où il est subordonné à l'action d'un tiers. En effet, d'après l'enseignement de la grande majorité des jurisconsultes, sont valables le *Ṭalāq* subordonné à une condition, le serment de *Ṭalāq* et le triple *Ṭalāq* prononcé en une seule fois. Cette doctrine a engendré les ruses des conjoints et conduit «les casuistes» à «multiplier les moyens de chicane». Mais la politique à l'égard de la *Šarīʿa* devrait être de la protéger contre les abus, d'en faciliter la pratique en l'interprétant d'une façon large et de consulter les *ʿUlamāʾ* chaque fois qu'il s'agit de guérir une maladie sociale. C'est pourquoi le Ministère a pensé à imposer au *Ṭalāq* des restrictions le rendant plus conforme aux principes de la religion et à la doctrine des *Imāms* et des docteurs, même de ceux qui n'appartiennent pas à l'un des quatre rites[1]; rien en effet ne s'oppose à l'adoption de l'avis de ces derniers, surtout si l'intérêt public l'exige. D'où les dispositions suivantes : le *Ṭalāq* prononcé en état d'ivresse ou par contrainte n'est pas valable (l'un et l'autre cas sont fortement discutés dans les rites : dans le premier, la validité du *Ṭalāq* est généralement reconnue s'il s'agit d'une ivresse coupable; dans le second, le *Ṭalāq* est récusé par les doctrines mālikite, šāfiʿite et ḥanbalite). Le *Ṭalāq* conditionnel qui a pour seul but de porter, soit soi-même, soit quelqu'un d'autre à faire ou à ne pas faire quelque chose, n'est pas valable; la nullité frappe donc aussi bien le serment de *Ṭalāq* que le *Ṭalāq* subordonné à une condition, s'il poursuit exclusivement ce but (la question fut autrefois violemment discutée, les rites différant dans leur doctrine). Le *Ṭalāq* par plus d'une fois équivaut à une répudiation unique (c'est un des plus anciens points controversés, sur lequel l'opinion contraire s'est déjà fait jour d'assez bonne heure). Les formules à double sens n'entraînent le *Ṭalāq* que si l'intention de répudier existe, abstraction faite des circonstances (principe s'accordant, selon l'*Exposé des Motifs*, avec les doctrines mālikite et šāfiʿite; mais la mention de la doctrine mālikite n'est pas justifiée, et en face des multiples divergences d'opinion entre les rites, la motivation est trop sommaire;

[1] C'est particulièrement Ibn Šubruma dont on a adopté les vues, et cela déjà dans la *Meǧelle* ottomane; cf. Maḥmūd ʿArnūs, *loc. cit.*, p. 67.

toutefois, il faut toujours considérer comme «à double sens» les formules que la doctrine ḥanafite regarde comme telles). Le *Ṭalāq* unique définitif, reconnu par la doctrine ḥanafite, est aboli; en principe tout *Ṭalāq* unique, même celui prononcé par plus d'une fois, est révocable.

Chapitre 2. — Dans le cas de mésintelligence entre conjoints, la doctrine ḥanafite ne prévoit aucune possibilité de libérer la femme de cette situation, ni aucun moyen efficace de ramener l'époux coupable dans la bonne voie, de sorte que les deux parties sont poussées à des mesures chicanières. C'est pourquoi, dans l'intérêt public, la loi introduit la doctrine mālikite qui, en cas d'impossibilité de réconciliation par le Cadi ou par deux arbitres, prévoit la dissolution du mariage, sauf le cas où les arbitres constateraient que les torts sont exclusivement du côté de la femme et ce pour ne pas encourager la femme chicaneuse à rompre sans juste motif les liens du mariage. Pourtant, cette exception ne se justifie pas réellement, car même selon la doctrine mālikite, aucune rupture du mariage n'a lieu dans ce cas, mais l'époux peut faire appliquer à la femme les mesures de contrainte légales. Les détails de la loi reproduisent effectivement la doctrine mālikite.

Chapitre 3. — La doctrine ḥanafite ne donne pas droit à l'épouse de demander la rupture du mariage, si le mari s'absente sans motif légitime même pour un temps illimité, pourvu qu'il se charge de son entretien. De remédier à cet état de choses constitue «une obligation sociale impérieuse». C'est pourquoi l'on se range à la doctrine mālikite, selon laquelle le Cadi sur plainte de la femme, prononce le *Ṭalāq*, si le mari s'est absenté sans motif légitime plus d'une année. La loi ajoute qu'aussi en cas de condamnation définitive du mari à trois ans de prison ou davantage, la plainte de la femme est recevable après l'expiration d'une année.

Chapitre 4. — Suivant la doctrine de la *Šarīʿa*, on attribue à l'époux la paternité de chaque enfant qui est né de sa femme plus de 6 mois après la conclusion du mariage et (d'après le rite ḥanafite) pendant les deux ans qui suivent sa dissolution, en outre dans le cas de *Ṭalāq* révocable, pendant toute l'*ʿIdda*, quelle qu'en soit la durée, suivant la déclaration de la femme[1]. Cette disposition était appliquée même si le mariage avait eu lieu par procuration et si les époux ne s'étaient jamais rencontrés, de sorte qu'une cohabitation entre eux n'eut jamais été effectivement possible. Ici aussi le «relâchement des mœurs» avait conduit à des abus[2]. Comme le maximum de la durée de la

[1] La limitation apportée à l'*ʿIdda* quant à la pension alimentaire n'était pas valable ici.
[2] L'expédient du *Liʿān*, tombé en désuétude, n'est pas même mentionné.

grossesse n'a été fixé ni par le Coran ni par la Tradition[1], et que les *'Ulamā'* ont fondé leur doctrine sur des informations douteuses, on l'a limité, après consultation du médecin légiste, à une année. Étant donné que le Souverain peut interdire à ses Cadis d'entendre certaines catégories de procès, la loi rejette la demande en constatation de paternité : 1° Si la femme n'a pas eu de commerce avec son mari depuis l'acte de mariage; 2° Si l'enfant est né un an après l'absence du mari; 3° S'il est né un an après la dissolution du mariage.

Chapitre 5. — Le taux de la pension alimentaire due à l'épouse n'est plus fixé d'après les conditions respectives des deux époux, mais seulement d'après la condition du mari (doctrine šāfiʿite, de même qu'une opinion ḥanafite), cela concordant mieux avec la prescription expresse du Coran (sūrah LXV, 6 et suiv.). Ensuite reparaissent certaines dispositions tendant à la limitation des effets de l'*ʿIdda*. Cette fois, il est simplement prescrit, sans distinction entre les cas d'allaitement et de non-allaitement, que la demande en pension alimentaire d'*ʿIdda* n'est pas recevable pour une période dépassant un an à partir du divorce. A cela s'ajoute le corollaire suivant : n'est pas non plus recevable l'action en constatation de la qualité d'héritier, introduite par une femme divorcée (sous forme révocable), dont le mari est mort plus d'un an après le divorce. Ces deux stipulations sont basées, elles aussi, sur le droit du Souverain de limiter la compétence des Cadis. La période d'un an prévue par la première disposition ne représente autre chose que la durée maximum de la grossesse, qui, de son côté, entre en ligne de compte pour le calcul de l'*ʿIdda*. La seconde disposition sert à prévenir l'abus du principe de la *Šarīʿa* d'après lequel la femme divorcée sous forme de *Ṭalāq* révocable est encore héritière de son ancien mari, s'il meurt pendant le temps de son *ʿIdda;* puisque le *Ṭalāq* est désormais reconnu en principe comme révocable, une mesure de ce genre était devenue inévitable. Il est important de retenir que, pour empêcher les abus des droits que l'*ʿIdda* donne à la femme, on n'a limité que ses effets quant à la pension alimentaire, à la paternité, à l'héritage, tout en laissant l'*ʿIdda* même, et par là la défense de se remarier, à la conscience de la femme[2].

Chapitre 7. — Ce chapitre donne au Cadi la liberté d'apprécier l'âge jusqu'auquel les enfants doivent être confiés à des soins féminins; s'il constate que leur intérêt le commande, il peut élever cet âge de deux années, c'est-à-dire

[1] Une tradition de *ʿĀʾiša* qui sert de base à la doctrine ḥanafite des deux années n'est donc pas prise en considération.

[2] Le chapitre 6 n'apporte aucun changement effectif.

jusqu'à 9 ans pour les garçons et jusqu'à 11 ans pour les filles. Cette disposition est conforme aux opinions représentées dans le rite ḥanafite.

Chapitre 8. — La dissolution du mariage de l'époux disparu avait été soumise à une nouvelle réglementation par la loi de 1920; sous tous les autres rapports restait en vigueur la doctrine ḥanafite suivant laquelle le disparu ne devait être déclaré décédé qu'après la mort de ses contemporains ou après qu'il aurait atteint lui-même l'âge de 90 ans. Le progrès des moyens de communication et le grand nombre de procès concernant les biens laissés par les disparus, ont rendu nécessaire une réglementation nouvelle. Si les circonstances de la disparition font présumer la mort, le disparu est déclaré mort après 4 ans, conformément à la doctrine ḥanbalite (et mālikite); dans les autres cas, le délai est laissé à l'appréciation du Cadi suivant une opinion ḥanbalite et une opinion ḥanafite; dans tous les cas, il ne sera prononcé sur la mort qu'une fois épuisés tous les moyens d'investigation possibles. La déclaration de décès qui, selon l'opinion ḥanafite la plus accréditée, devra être faite par un jugement du Cadi, aura toutes les conséquences légales, et le règlement particulier de la loi de 1920 se trouve ainsi abrogé; pourtant restent encore en vigueur ses stipulations qui visent le cas de retour du disparu après un second mariage de sa femme[1].

Enfin, il faut mentionner le nouveau *Règlement des Mehkémehs,* introduit par le *Décret-Loi* n° 78 de 1931[2]. La plupart de ses dérogations au *Règlement* de 1910, avec lequel il est identique dans ses grandes lignes, se rapportent à l'organisation judiciaire et par conséquent ne touchent pas à la *Šarīʿa* comme telle. Par contre les instructions de celle-ci concernant la procédure et l'administration de la preuve sont considérablement modifiées[3]. A ce point de vue,

[1] Cf. chapitre 9 (dispositions générales), article 24.

[2] Son importance pour la *Réorganisation égyptienne de la «Justice du Chraa»* a été étudiée par L. Mercier, in *Revue des Études islamiques,* 1931, p. 125 et suiv.

[3] Le devoir pour le Cadi de commencer par une tentative de conciliation à l'amiable entre les parties figure maintenant dans le Règlement même (art. 82). Ce n'est en effet qu'une conception authentiquement musulmane et caractéristique de la juridiction de la *Šarīʿa.* La préférence donnée à la preuve écrite prend une extension encore accrue : désormais, pour l'action tendant à la constatation du mariage ou de sa reconnaissance, un acte de mariage authentique est exigé (art. 99; jusqu'alors, en vertu de l'ancien article 101, on n'exigeait des documents concluants qu'après la mort de l'un des époux). Comme moyen de preuve légale figure maintenant pour la première fois, à côté des trois moyens traditionnels, la preuve tirée de «présomptions décisives» (art. 123 contre l'ancien article 124; la preuve tirée de documents avait déjà obtenu une reconnaissance théorique dans le Règlement de 1910); cette innovation n'est pas justifiée seulement par des considérations générales; elle fait appel aux docteurs des premiers siècles de l'Islam, qui «en ont fait état dans leurs décisions». La définition de la preuve figurant en tête de cet article n'est qu'une nouvelle

le nouveau *Règlement* représente un développement ultérieur dans la direction indiquée déjà par le précédent. Plusieurs mesures sont fondées sur le principe de la limitation de la compétence des Cadis, principe qui est formulé d'une façon particulièrement explicite dans la *Note explicative*. Parmi elles se trouvent trois dispositions concernant le droit familial (art. 99) qui sans doute n'ont été introduites dans ce *Règlement* que par simplification. Jusqu'alors, aucune action tendant à la constatation du mariage n'était recevable, que si l'époux à l'époque de sa conclusion avait au moins 18 ans, et la femme au moins 16 ans (limitation qui, en soi, dépassait les normes de la *Šarīʿa*); désormais, pour éviter les difficultés et pour assurer les effets juridiques du mariage, c'est la date de l'introduction de la demande qui doit être considérée. En outre, la loi de 1920 avait fait de l'entretien de la femme une obligation de l'époux donnant lieu à une action recevable; maintenant, pour toutes les instances en demande de pension alimentaire, on a édicté une fin de non-recevoir de trois ans, afin de ne pas charger le débiteur au delà de ses possibilités, en laissant s'accumuler les obligations pour toute une série d'années. Enfin, un mari non-musulman pouvait devant le *Mehkémeh* prononcer validement le *Ṭalāq* sur sa femme, même si la confession religieuse des deux époux n'admettait pas le divorce, ce qui entraînait de lourds préjudices pour la femme; c'est pourquoi, dorénavant, les *Mehkémehs* ne sont plus autorisés à recevoir en pareil cas une action relative au divorce[1].

Tels sont les cas les plus importants où dans l'Égypte moderne, le pouvoir civil a légiféré dans le domaine de la *Šarīʿa*. Les circonstances ont voulu que les projets parallèles tendant à la réforme des *Waqfs* privés n'aient pas dépassé le stade de la discussion; pourtant, la presse et l'opinion publique égyptienne se sont plus intéressées à la discussion sur les *Waqfs* qu'aux modifications du droit familial[2], qui cependant a pris par suite de ces réformes un aspect tout à fait nouveau. En tous cas, il s'agit bien, dans l'une et l'autre question, essen-

atteinte au formalisme du système de preuves traditionnel. La déclaration est désormais considérée comme indivisible (art. 126), telle qu'elle l'est devant les *Tribunaux indigènes* (suivant la doctrine ḥanbalite; la conception ḥanafite opposée avait permis, comme on sait, des ruses et des évasions multiples, cf. mon édition du *Kitāb al-ḥiyal wal-maḫāriǧ* d'AL-ḪAṢṢĀF). Tandis que la déclaration était jusqu'ici considérée comme irrévocable (ancien art. 127), celui qui l'a faite peut maintenant revenir sur ses paroles et soutenir qu'il a menti, mais à condition de produire une preuve écrite que n'entache aucun soupçon (art. 127). Finalement, si l'une des parties prouve un fait par des témoins, l'autre partie est libre de prouver par tous les moyens de preuve la non-existence de ce fait (art. 186; disposition fondée sur la nécessité d'appliquer le même traitement aux deux parties).

(1) Sur la portée de cette disposition, cf. *La Bourse Égyptienne* du 19 novembre 1934.

(2) Pour le problème des *Waqfs*, cf. l'étude de SÉKALY; pour le droit familial, cf. *Oriente Moderno*, 1933, p. 604, n. 1.

tiellement de la même chose. L'administration de la preuve et la procédure, si caractéristiques de la *Šarīʿa*, ont subi elles aussi d'importantes restrictions dans leur application pratique, grâce aux innovations introduites. Ainsi à l'égard de tous les chapitres de la *Šarīʿa* encore en application pratique, qui ne sont point strictement cultuels et religieux, des tendances modernisantes ont opéré. La relation qu'elles révèlent entre législation et *Šarīʿa* diffère essentiellement de la position observée jusqu'alors par les autorités civiles des pays musulmans envers la loi religieuse. Aussi le procédé qui consiste à aller chercher les opinions les plus différentes, voire même délaissées depuis longtemps, pour justifier les changements à introduire, dépasse de loin soit le *Taqlīd*, c'est-à-dire l'acceptation d'une doctrine empruntée à quelque autre rite dans un cas particulier[1], soit le *Tarǧīḥ*, ou préférence accordée à une opinion représentée dans le rite lui-même. Les considérations annexées aux lois permettent de juger à la fois et l'influence décisive des conceptions typiquement «modernistes» sur ces modifications de la *Šarīʿa* et leurs particularités qui dépendent des circonstances. Sans doute le programme de Muḥammad ʿAbduh comportait déjà le dessaisissement des domaines de la *Šarīʿa* qui n'étaient pas directement liés à la religion, mais en même temps comportait comme allant de soi le maintien du domaine où elle avait été jusqu'alors en vigueur. Or ce sont précisément ces chapitres de la *Šarīʿa* dont on reconnaissait, à côté des chapitres purement cultuels, l'étroite liaison avec la religion, qui se trouvent maintenant mis en question en vue d'une transformation radicale; en même temps, on conteste leur caractère religieux aussi bien en général que dans les détails. A côté pourtant de ces attaques massives portant sur le fond, subsiste une forte dépendance quant à la forme. Autant que possible, on appuie les changements proposés sur le droit que la *Šarīʿa* elle-même reconnaît au Souverain de limiter la compétence des Cadis; ainsi se trouve évitée l'apparence d'un changement matériel. L'impulsion décisive et les arguments capitaux proviennent des idées modernes, qui sont aussi déterminantes pour la conception de cet «Intérêt public» auquel sont faits des appels réitérés, et qui en effet, est une vieille notion authentiquement musulmane (*Maṣlaḥa*); cependant, on évite dans la mesure du possible, de mettre tout simplement de côté le système traditionnel, lorsqu'on est en présence de prescriptions qui appellent des changements; on cherche plutôt à justifier les modifications envisagées par des opinions appropriées tirées de l'histoire de la *Šarīʿa* même. A côté de considérations d'inspiration moderne, interviennent des

(1) La combinaison entre les doctrines de différentes écoles, qui joue ici un si grand rôle, n'est justement pas autorisée dans le cas du *Taqlīd* régulier.

arguments de style traditionnel, grâce auxquels les innovations doivent être reconnues comme correspondant mieux au véritable sens du Coran et à la Tradition authentique. Mais si ces innovations audacieuses sont accompagnées d'une déférence consciente envers la *Šarīʿa* dans les lignes de détail, alors que les principes de la réglementation nouvelle s'écartent du tout au tout du système traditionnel, ce n'est pas là un attachement de principe envers les autorités du passé et qui seulement dans les détails garderait sa liberté, tel qu'il est caractéristique de plusieurs nuances du modernisme. C'est bien là le trait le plus surprenant de cette législation égyptienne, trait par lequel elle se distingue nettement de ce qui s'est passé par exemple en Turquie, où l'on a abandonné purement et simplement la *Šarīʿa*. Tandis que le programme de Muḥammad ʿAbduh fait porter tout son poids sur la réforme du système traditionnel, celui-ci, en fait, ne sert ici qu'à justifier au nom de l'Islam les efforts du législateur moderne. L'historien reconnaîtra que le législateur égyptien, tout en dérogeant à la forme traditionnelle de la *Šarīʿa,* s'accorde avec les principes qui sont à la base de la législation coranique et du plus ancien développement juridique de l'Islam. Par exemple, il réglemente et restreint le *Ṭalāq,* il améliore la situation de la femme, mais en même temps protège le mari contre l'abus chicanier que celle-ci voudrait faire de son droit à une pension alimentaire (tandis que le Coran avait dû protéger la femme à son tour contre les extorsions financières), il veut empêcher dans la mesure du possible les fraudes dans les procès [1]; sur tous ces points, il s'agit en même temps de la réalisation d'idées modernes. Un autre aspect qu'il ne faut pas sous-estimer, c'est que, par contraste avec les interminables discussions théoriques sur la réorganisation de la *Šarīʿa,* on aperçoit ici les premiers résultats pratiques [2] d'une véritable législation islamique-moderne. Comme tels, ils ont suscité dans les autres pays musulmans un fort intérêt et déjà même une imitation partielle, quoique encore très timide [3]. Même dans le camp des *ʿUlamāʾ*, et ceci mérite considération, des voix encore rares sans doute, mais dont le nombre et l'importance ne cessent de croître, adhèrent sur les points essentiels à l'effort moderniste. En tout cas, dans la confrontation de l'Islam moderne avec les idées européennes, l'Égypte, même dans le domaine législatif, est le pays qui marche en tête.

[1] Cf. sūrah II, 282 et suiv.

[2] A part la loi turque de 1917, concernant le statut personnel; cf. la traduction de L. Bouvat, in *Revue du Monde musulman*, vol. 43.

[3] Pour la Palestine cf. *Oriente Moderno*, 1932, p. 380; pour l'Irak, cf. *ibid.*, 1933, p. 256; pour la Perse, cf. *ibid.*, 1931, p. 494 et suiv.

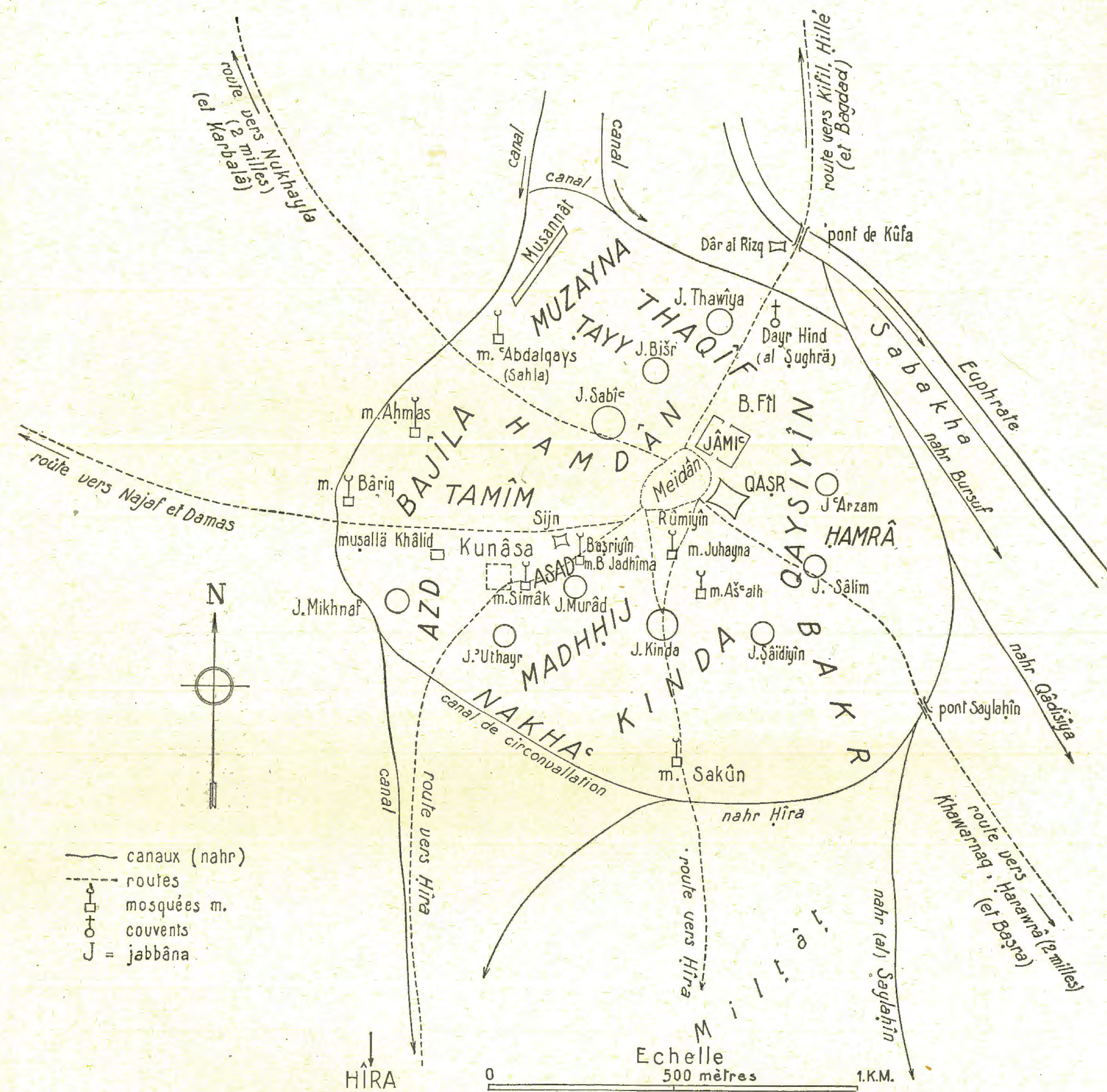


Fig. 1. — Plan de Kûfa aux VIIe-IXe siècles de notre ère.

EXPLICATION DU PLAN DE KÛFA (IRAK)

PAR

L. MASSIGNON.

INTRODUCTION.

Quoique Wellhausen et Lammens y aient pensé, aucune reconstitution du plan ancien de Kûfa n'a encore été tentée; j'avais dû le constater lors de ma première mission en Irak[1] et j'en ai, plus récemment, ressenti davantage l'absence en étudiant les origines du shîʿisme : puisque c'est à Kûfa, dans ce *miṣr* de l'aristocratie bédouine, devenu pour peu de temps la capitale de l'Islam sous ʿAlî, que la plupart des sectes imâmites ont pris naissance[2].

Les croquis cartographiques dont la présente note n'est que le commentaire sont de simples ébauches; je ne m'en dissimule ni les lacunes ni les points douteux; telles quelles, je voudrais qu'elles servent à l'étude, non seulement historique de l'Islam irakien aux trois premiers siècles de l'hégire, mais sociale de la sédentarisation bédouine[3]. Kûfa a été le centre le plus actif, au début de l'Islam, de ce phénomène social, capital pour la formation de la civilisation musulmane d'alors, capital aussi, de nos jours où il renaît avec ampleur, pour l'avenir de l'arabisme. — Ni Baṣra, sœur jumelle de Kûfa en Irak, ni Damas, ni Fusṭâṭ, ni même Qairouan n'exposent de façon aussi dense et aussi pure le processus du «tamṣîr», la fixation des tribus nomades conquérantes en bordure du désert, dans le *rîf*, sur une «languette» (*lisân*, *żahr*) de sable sec pénétrant dans la zone irriguée par l'inondation d'un grand fleuve, pays d'antique civilisation.

J'ai visité deux fois les ruines de Kûfa, à un quart de siècle de distance. De mes visites de 1908 (14 et 17 mars) je n'avais rapporté que des photographies[4].

(1) *Mission en Mésopotamie*, t. I, le Caire (*I F A O*), 1910.

(2) Cf. *Salmân Pâk* (n° 7 des *Publ. Soc. Études iraniennes*, Paris (Leroux), 1934).

(3) Alors, accession au progrès, maintenant déchéance forcée.

(4) Planches XLIII-XLIV de ma *Mission* (*op. cit.*).

Le 10 mars 1934, non plus à cheval, mais en auto, sous la conduite d'un guide fourni par des amis shî'ites à Najaf, Mârid, fils du shaykh 'Aṭîya, j'ai visité un à un les quelques édifices qui jalonnent le site maintenant désert de la grande cité qui fut la plus *arabe* des métropoles musulmanes : les abords du Jâmi', avec Bâb al Fîl, et les tombeaux (à l'est) de Hânî-b-'Urwa et de Muslim-b-'Aqîl (j'ai pu entrer dans la cour adjacente, tandis qu'en 1908, avec mes compagnons sunnites, j'avais à peine pu prendre deux photos de loin), puis, au sud le tertre dit «Qasr al'Imâra», le «Bayt 'Alî» et la tombe de Maytham al Tammâr[1] (avec sébilkhané); de là j'allai encore plus au sud, pour prendre les orientations exactes du tombeau de Sayyid Ibrahim, grand-père de Kâẓim Ṭabaṭabaï (il est probablement surimposé à une tombe plus ancienne (de Kumayl?), à déterminer), de deux nuqṭa (corps de garde, dont un bâti par les Anglais), au delà des rails du tram Sharî'a-Najaf (du même type suranné que celui de Kâẓimên), du masjid Ḥannâna (lieu où aurait été déposé (?) le corps de 'Alî) et des crêtes de déblai du Ker-i-sâdé (dont le dispositif concentrique atteste qu'il s'agit bien là non pas d'un canal parallèle au fleuve, mais du «khandaq» creusé sous al-Manṣûr). — Revenant ensuite vers le faubourg (très accru depuis 1908) qui s'est construit entre la sharî'a sur l'Euphrate et le Jâmi', j'obliquai N.-N.-W. vers l'angle du «khandaq» qui englobe le Masjid al Sahla avec les deux maqâm de Ṣa'ṣa'a-b-Ṣûḥân et de son frère Zayd, et un puits (neuf). Au retour vers le pont de bateaux (à la sharî'a), je notai un khan servant aux pèlerins Bûhuras (secte proto-ismaëlienne des Dâwûdîya) de l'Inde et je revis Nabî Yûnus.

Kûfa, postée en avant de Ḥîra, là où une languette sablonneuse se rapproche obliquement de l'Euphrate (entre une plaine[2] irriguée à l'est, et un bas-fond sec, *baṭn*, à l'ouest), guette, sentinelle avancée du désert, le pont de bateaux qui menait alors vers Ctésiphon, comme il mène maintenant vers Bagdad. Avant elle, Ḥîra, durant trois siècles, capitale des Lakhmides vassaux de la Perse, n'avait été qu'un «port du désert», une *caravan-city*[3], lieu d'échanges intermittents entre officiers iranisés et grands bédouins chameliers, lieu de symbiose aussi entre citadins (ou ruraux) araméens fortement christianisés et humbles tribus arabes moutonnières, bergers refoulés et domestiqués. — Kûfa est plus en avant, elle tient le pont du fleuve, qui doit presque toujours s'être amarré là[4],

[1] Maytham fut crucifié sur un palmier (coupé au Kunâsa), contre le mur du Dâr 'Amr-b.-Ḥurayth (ASTERABADI, *Manhaj*, s. v.).

[2] Le *Milṭâṭ;* qui, entre le pont et le Jâmi', s'appelle *Sabakha*.

[3] Cf. Pétra et Palmyre (ROSTOVTZEFF, *Caravan-cities*, Oxf., 1932).

[4] Sur la fixité historique des ponts de bateaux, cf. ma *Mission*, *op. cit.*, II, p. 88.

pour le passage de la grande route commerciale qui n'a cessé de relier la Haute-Asie avec le lointain Yémen[1].

Le substrat préislamique de la toponymie du site consiste essentiellement en un réseau cadastral de parcelles et canaux très anciens, dont les dénominations administratives, iranisées sous les Sassanides, et les gîtes d'étapes aux noms arabes interfèrent avec des centres de peuplement araméens. J'en ai donné une liste en 1910[2]; je rappelle ici simplement Khawarnaq (dont j'ai photographié les soubassements, *loc. cit.*, pl. XXXVII), Sadîr (que je crois identique à Ukhaiḍir)[3] et Ṣinnîn (cité par ṬABARÎ, I, 2232; je l'ai retrouvé en 1908, *loc. cit.*, I, 29), et je renvoie à mon croquis n° 3.

Au début de la conquête, le terroir de Kûfa «Sawâd al Kûfa», correspondait à trois des arrondissements (ṭassûj) financiers sassanides : 1° aux deux premiers du XIIe département (astân, qûra), dit «Bihqubâdh al asfal», *Saylaḥîn* (comprenant Khawarnaq, Ṭayzanâbâdh et Nahr Bursuf), et *Furât-Bâdaqlä;* — 2° au premier du XIe département, dit «Bihqubâdh al awsaṭ», soit *Jubbâ wa Nahr-al-Badât*[4] : dont le croquis montre qu'il s'agit du pays à l'est de Kûfa, et même à l'est de l'Euphrate. — Au IVe siècle de l'hégire, Kûfa étant devenue (puis restée, malgré sa déchéance) chef-lieu d'un des six départements de l'Irak, s'était vu rattacher les arrondissements de Bâbil et 'Ayn-al-Tamr (nos 1-2 et 5-6 du «Bihqubâdh al A'lä»), Ṣûrâ et Nîl (nos 2, 4 du XIe dépt.).

Après être tombée à l'époque ottomane au rang d'un simple nahié du caza de Najaf (sandjaq de Karbalâ), Kûfa l'est demeurée dans l'administration actuelle de l'Irak (sauf que le «sandjaq» de Karbalâ est devenu le «liwâ» de Karbalâ).

LE «TAMṢÎR» DE KÛFA :

PASSAGE DE L'AGGLOMÉRATION DES CAMPEMENTS MILITAIRES À LA RÉPARTITION EN QUARTIERS URBAINS.

Nous savons qu'après l'an 17 H. (=638 de notre ère), durant les cinq premières années de sa fondation, Kûfa ne fut qu'une simple agglomération de huttes en roseaux (*khiṣâṣ;* en *qaṣab* = les gourbis d'Oranie), momentanément hissées

[1] Soit via Najd soit via Ahsâ vers l'W. Duwaysir et le Najrân : route de la migration des chrétiens expulsés du Najrân, et des dâ'îs qarmates.

[2] Cf. *Mission*, I, 31-51 et surtout I, 49.

[3] Voir *Enzykl. des Islam*, s. v. UKHAIDIR.

[4] Sources ap. STRECK, *Die alte Landschaft Babylonien*, 1900, I, 16, 30; *B. G. A.*, VI, 322; VII, 8.

entre deux expéditions (les femmes suivaient encore au combat). Puis, sous le wali Mughîra (22 H. à 24 H.)[1], les emplacements des tentes alignées se matérialisèrent, de façon permanente, avec des murettes en terre sèche (*labin*). Enfin, à partir de l'an 50 H., sous Ziyâd, on se mit à bâtir de véritables maisons en brique cuite (*ajurr*) : les premières s'élevèrent dans le quartier de Kinda[2] (clan Murâd, — et clan Khazraj des Anṣâr, qui avait fait ḥilf avec Kinda)[3]. Durant les trente premières années, la classification des tentes de Kûfa suivant *sept* circonscriptions militaires réfère donc à sept points de rassemblement des contingents tribaux de muqâtila ou combattants, suivant des cadres de commandement mobilisateurs au départ, répartiteurs du butin (et des pensions) au retour. Les *asbâʿ* de Kûfa n'étaient donc pas des quartiers urbains, mais des apparentements entre contingents tribaux (dépendant du *nasab* ou du *ḥilf*) astreints à camper, lors de la relève saisonnière au front du *jihâd*[4], en des points de ralliement assignés.

Si l'on compare la colonisation arabe sur les deux rives du désert de Syrie, on remarquera combien elle a été dissymétrique; à l'Ouest, en Syrie, triomphant de la falaise abrupte parsemée d'oliviers, grâce aux transversales encaissées des ouadis (affluents du Jourdain, Litani, Oronte), la pénétration bédouine a cheminé goutte à goutte[5], et les six camps (*jund*) ont été juxtaposés à de grands centres urbains; tandis qu'en Irak, sur la rive aplanie du *sawād* planté de dattiers le peuplement arabe, n'osant trop séjourner dans le plat pays inondé, s'est massé et concentré dans deux très gros camps tangents, Kûfa et Baṣra, centres de succion du butin. Enfin Baṣra, port fluvial où les colis, avant de partir du *mirbad* à dos de chameau étaient déchargés des navires, s'est bâti (en *labin* et *ajurr*) beaucoup plus vite que Kûfa, ses sept *dasâkir* primitifs étaient déjà des quartiers, qui furent administrativement condensés en cinq (*akhmâs*)[6] tandis que Kûfa nous permet de suivre au ralenti la sédentarisation.

Durant ses trente premières années, Kûfa fut répartie en sept cadres mobi-

[1] Sa tribu, Thaqîf, s'était installée au Thawîya, auprès d'une ancienne prison lakhmide (Yâq., I, 940); c'est sans doute ce lieu-dit qui s'appelait *Sûrastân* (du persan *Shôristân* « désert »), ou *Khadd al ʿAdhrâ* (Yâqût, IV, 323; II, 406; cf. Balâdhurî, 277).

[2] Yâq., IV, 323-324.

[3] Ibn Saʿd, VI, 10; cf. *infra*, p. 345, remarque *d*.

[4] Cf. le blocus de Médine par les tribus arabes de 1916 à 1919.

[5] Encore maintenant, dans les années sèches, les tribus bédouines descendent l'Oronte jusqu'à la mer.

[6] Balâdhurî, 341 (contrà : 336), 342, 350; ici, *infra*, App. I.

lisateurs militaires (*asbâʿ*), dont voici la liste : le nº VII, sauté dans Ṭabarî, a été restitué par nous[1] :

I. Kinâna et ses ḥulafâ (Aḥâbîsh), Jadîla; ce sont les contribules et collaborateurs naturels du gouverneur qurashite, depuis Saʿd jusqu'aux Umayyades; on les appellera plus tard « Ahl-al-ʿÂlîya »[2] = gens d'en haut de la capitale (= Médine). Leur nombre sera de plus en plus faible.

II. Quḍâʿa, Ghassân, Bajîla, Khathʿam, Kinda, Ḥaḍramawt et Azd : fort contingent yéménite, deux éléments prédominants : Bajîla, dont le chef Jarîr était un ami personnel du khalife ʿUmar, qui privilégia sa tribu pour la pension annuelle; et Kinda, tenue en main par une véritable dynastie, celle d'Ashʿath-b-Qays[3].

III. Madhḥij, Ḥimyar (= Aḥmûr Hamdân) et Hamdân : fort contingent yéménite, où Hamdân jouera un rôle de plus en plus saillant.

IV. Tamîm et Ribâb, B. Aʿṣur : éléments muḍarides, dont il ne subsistera guère que les Tamîm.

V. Asad, Ghaṭafân, Muḥârib, Namir (des Bakr), Ḍubayʿa, Taghlib : où la majorité revenait aux rabîʿides, les Bakr.

VI. Iyâd, ʿAkk, ʿAbd-al-Qays, ahl Hajar, Ḥamrâ. Les deux premiers ne sont que des débris de tribus anciennement installées là. Les ʿAbd-al-Qays étaient venus du Baḥrein (Hajar) sous le commandement d'un chef dynastique tamîmîte, du clan Saʿd, Zuhra-b-Ḥawîya[4], qui fut un des principaux artisans de la conquête; et c'est avec lui que les 4000 soldats persans (*Ḥamrâ*) commandés par Daylam firent *ḥilf*, lors de leur ralliement à l'Islam après Qâdisîya; ce groupe nº VI a joué un rôle culturel capital; à Kûfa[5], avant 40 H., — à Baṣra jusqu'en 83 H.

VII. Le nom, qui manque dans les sources, est, presque sûrement : Ṭayy car cette tribu, qui déclinera assez vite (après avoir fourni le nom qui désigne les Arabes en général, en araméen, et de là en persan, arménien et chinois),

[1] Ṭabarî, I, 2495.

[2] Corr. Caetani, IX, 286, qui lit par erreur « ghâlîya ».

[3] Sur cette famille, Ibn Rostah, 205, 229; Ṭabarî, II, 728, 1044, 1132; Ibn al Faqîh, 172; A. H. Dînawarî, 294; *Aghânî*², V, 145; XVIII, 35, 42; Ibn Saʿd, VI, 290; Ṣâʿid, 51. — On retrouve encore aujourd'hui au W. Ḍôʿân les vieux *manâzil* des clans de Kinda (cf. Hamdani, avec la carte de von Wissmann (ap. Van der Meulen, *Hadramaut*, Leiden, 1932).

[4] Tué, centenaire, en l'an 77 H. par Shabîb; il n'a pas plus été tué à Qâdisîya que Ṭulayḥa ne l'a été à Néhavend.

[5] Cf. notre *Salmân Pâk*, p. 25-28.

avait dès le début un contingent à Kûfa, encore classé autonome à Ṣiffîn[1]; et son nom est le seul manquant après criblage des autres listes.

Lors du yawm al Jamal (36 H.), les *Asbâ'* de Kûfa se trouvèrent mobilisés par 'Alî dans l'ordre suivant[2] :

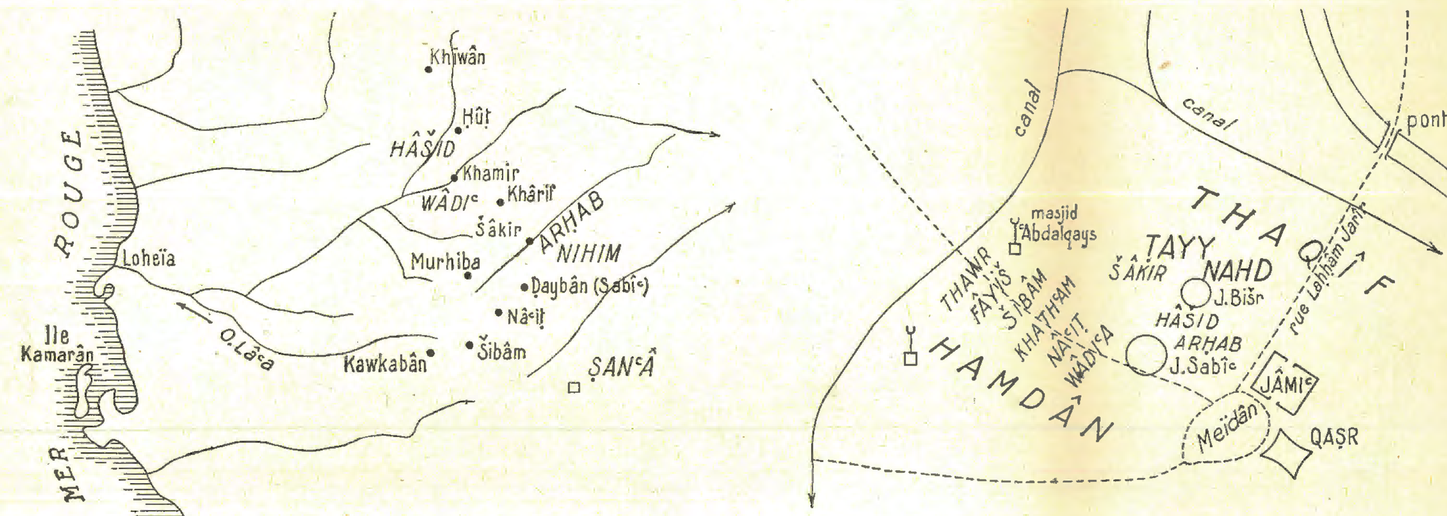
I : Hamdân et Ḥimyar (=des Aḥmûr) —; II : Madhḥij et Ash'ar, — avec Ṭayy (autonome avec drapeau, ce que Naṣr-b-Muzâḥim précisera pour le départ vers Ṣiffîn, en en faisant le VIIe *sub'*) —; III : Qays ('Abs et Dhubyân) et 'Abdal-Qays —; IV : Kinda, Ḥadramawt, Quḍâ'a, Mahra —; V : Azd, Bajîla, Khath'am et Anṣâr (que Dînawarî classe avec Quraysh, au VIIe *sub'*) —; VI : Bakr, Taghlib et reste des Rabî'a (sauf 'Abd-al-Qays) —; VII : Quraysh, Kinâna, Asad, Tamîm, Ḍabba, Ribâb. — Nûrallah Shûshtarî a bien noté qu'à Ṣiffîn 'Alî n'avait avec lui que cinq notables qurashites, tandis que les treize tribus de Quraysh se trouvaient avec leurs étendards du côté de Mu'âwiya[3]. — Dînawarî donne les mêmes noms dans le même ordre que Balâdhurî; Ṭabarî ne donne que VII, III, VI, II, et V. — A Ṣiffîn Naṣr donne les mêmes noms, dans l'ordre suivant : III, VII, V, IV, II, I, puis Ṭayy comme septième *sub'*; le VIe, Bakr, manque.

Quatre ordres de remarques :

a) En dehors des petits contingents hedjaziens (qurashites), ces tribus comprennent : d'abord des éléments nettement nomades, bédouins de grande tente : chameliers muḍarides, venus du S.-S.-W. en conquérants (Tamîm, du clan Dârim), ou ex-yéménites déjà limitrophes (Ṭayy); — ensuite des éléments semi-nomades, déjà sur place et acclimatés (rabî'ides semi-christianisés : Asad à l'W.-N.-W., Bakr à l'E.-S.-E.), ou venant du S.-E., avec une «acculturation» iranienne déjà commencée ('Abd-al-Qays de Hajar); — enfin des éléments vraiment sudarabiques, donc plus civilisés, venant de fort loin, du Ḥadramawt et du Yémen; les uns y vivant en demi-sédentaires (Kinda, Bajîla), les autres y résidant en de véritables petites cités fort anciennes (Madhḥij, Ḥimyar, Hamdân). C'est par cet élément *sudarabique quasi-citadin* que la race arabe s'est sédentarisée à Kûfa suivant une mentalité caractéristique qui la différenciera de Baṣra où cet élément était négligeable. Si, déjà, en Syrie, en Égypte et en Andalousie, on peut constater la valeur civilisatrice exceptionnelle des éléments

[1] Cf. ici, *infra*.
[2] Balâdhurî, *Ansâb;* dans Caetani, IX, 129; Dînawarî, 148 (cf. 174 : pour Ṣiffîn; en seize tribus); Ṭabarî, I, 3174; Naṣr-b-Muzâḥim, *Waq'at Ṣiffîn*, éd. Beyr., 86, et lith. Téhéran, 63.
[3] Shûshtarî, *Iḥqâq al ḥaqq*, s. v. *ijmâ'*.

sudarabiques citadins[1] pour la formation d'une culture musulmane, à Kûfa, ce trait apparaît éclatant. On peut objecter que Baṣra, elle aussi, a été une des sources de cette culture; mais c'est Kûfa qui a donné le branle, Baṣra a suivi. A Baṣra, l'organisation des 'Abd-al-Qays par les Ḥamrâ a facilité l'arabisation des techniques de vocabulaire persan, comme à Kûfa, mais sans cet élément créateur d'imagination inventive que son peuplement sudarabique prépondérant a valu à Kûfa. D'où l'on peut déduire les orientations divergentes des deux écoles classiques successives, Kûfa et Baṣra.



Centres ruraux et villages d'origine des clans Hamdân au Yémen.

Quartiers NNW de Kûfa habités par les clans Hamdân venus du Yémen.

Fig. 2. — Origine des clans yéménites (Hamdân) de Kûfa.

La note distinctive de l'école de Kûfa, dans tous les domaines de la culture arabe, c'est l'originalité d'imagination : en écriture, elle a développé le *coufique*, cette graphie quasi-liturgique des plus anciens *maṣâḥif;* en grammaire et en exégèse coranique (trois des sept «lecteurs» classiques sont de Kûfa, un seul de Baṣra), elle rechercha la notation des anomalies (*shawâdhdh*) : en prose, c'est là que s'est formé le recueil si remarquable du *Nahj al balâgha*, contenant les prônes que 'Alî y aurait prononcés[2]; en poésie, elle magnifia et transfigura

[1] Le prof. Fuat bey Köprülü, d'Istanbul, me signale qu'il est arrivé à la même constatation pour le peuplement *turc* des cités d'Anatolie, qui a dû sa force à des éléments déjà sédentarisés en Turkestan.
[2] Cf. *Salmân Pâk*, p. 49, n. 3; *RMM*, LVII (1924), p. 125-127.

les reliques du passé (*ḥamâsa, muʿallaqât*), elle créa le mythe de l'amour platonique (thème des B. ʿUdhra, que lui reproche Aṣmaʿî[1], de Baṣra); son sentiment religieux réagissant contre les *zanâdiqa* et sabéens s'exacerba en pressentiments apocalyptiques, en pénitences publiques (cf. les *tawwâbûn* de l'an 64 H.); c'est à Kûfa, pays des *bahâlîl* et des premiers *ṣûfiya*[2] que, dans un entretien célèbre, dont Ghazâlî a souligné l'importance[3], Ḥallâj, dépassant les premiers ascètes, reprocha à Ibrahim Khawwâṣ son «culte du renoncement en soi», et fonda la mystique sur l'abandon plénier. Kûfa est tellement légitimiste en politique que son plus conciliant universalisme, le *zeïdisme,* est encore une revendication militante de justice sociale; elle est formaliste en droit (Kûfa est la patrie des premiers canonistes), et fonde le sort final des âmes sur des privilèges divins. La vie corporative y est basée, pour l'*isnâd* du *shadd,* sur la légende de Salmân (Baṣra lui substitue Ḥasan Baṣrî).

Tandis que l'école de Baṣra, elle, puise sa force dans un réalisme patient et critique : elle condense la grammaire et l'exégèse en un certain nombre de constantes; ses poètes, d'un cynisme léger et sceptique, reflètent le «style des cités» qui marque aussi la prose arabe, élaborée à Baṣra, de la maturité des pensées étrangères qu'elle s'assimile; son esprit religieux réfutant les *sumaniya* hindous cultive avec prudence la psychologie morale; en politique, Baṣra est la patrie des *ahl al jamâʿa,* dont le concordisme résigné, préparant le sunnisme, nie audacieusement les «dissensions» entre ṣaḥâba[4]; en eschatologie c'est la patrie du qadarisme. — Ḥajjâj a pittoresquement comparé Baṣra à une vieille femme flétrie et lourde de bijoux, et Kûfa à une vierge au long col nu, sans collier ni parure[5].

b) C'est à Kûfa et non à Baṣra que s'installèrent[6] les quatre *buyûtât* ou maisons princières de la noblesse bédouine, Âl Zurâra du clan Dârim (Tamîm), Âl Zayd du clan Fazâra (Qays), Âl Dhî'l Jaddayn du clan Shaybân (Bakr : avec ses rivaux de deux clans : Dhuhl vainqueur à Dhû Qâr, et ʿIjl), Âl Qays du clan Zubayd (Madhḥij); elles semblent avoir d'abord résidé en dehors de la ville, et n'y être entrées que tardivement. Cela dut contribuer à retarder la sédentarisation.

[1] *raqîqat qulûb ahl al Yaman* (cf. I. Z. Nuʿmânî, *Ghayba,* p. 15; cf. *Aghânî*², I, 161, 163).
[2] Et de la légende d'Ibrahim-ibn-Adham, dont la sœur vécut à Kûfa; cf. notre *Essai,* 133.
[3] *Iḥyâ,* IV, 174, 310; cf. notre *Passion,* 59.
[4] Cf. notre *Recueil,* 220.
[5] Yâqût, IV, 325.
[6] Ibn al Faqîh, 172.

c) Les estimations statistiques sur le nombre des *muqâtila* campés à Kûfa[1] varient : les combattants étaient 36.000 à Qâdisîya (2/3 yéménites). Le contingent enregistré à Kûfa peut avoir atteint 100.000 combattants, donc 400.000 personnes, au maximum (Balâdhurî, 350 : 60.000 combattants, 80.000 feux).

d) Il semble que les contiguïtés associant par quartiers les clans tribaux à Kûfa aient guidé les généalogistes arabes (*nassâba*) pour certains des apparentements généalogiques qu'ils y ont reconstruits après coup.

Ce n'est qu'en 50 H., sous Ziyâd[2], que la condensation des circonscriptions militaires en quartiers, réalisée très tôt à Baṣra, s'effectua à Kûfa. La ville fut répartie en quatre commandements (*Arbâʿ*), groupant deux à deux les six principales tribus y habitant :

I. Ahl-al-ʿÂlîya; II. Tamîm et Hamdân; III. Rabîʿa (= Bakr) et Kinda; IV. Madhḥij et Asad[3].

Lammens propose de voir en cette réforme de Ziyâd le brisement définitif des vieux cadres tribaux[4]. C'est probable pour le couple n° II, où une puissante tribu, les Hamdân, hostile au gouvernement par shîʿisme, est contrainte à avoir le même chef militaire que les Tamîm qu'elle détestait en 37 H. Mais c'est faux pour le couple n° III, qui avait conclu un ḥilf célèbre, qu'une insurrection contemporaine à Baṣra mit en évidence.

Cette dernière division demeura en vigueur jusqu'à la décadence de Kûfa, qui était presqu'achevée dès le ɪvᵉ siècle de l'hégire.

LES RUES, L'ENCEINTE, LES CIMETIÈRES.

La seule liste des alignements d'habitations que nous possédions remonte aux origines, et décrit, en partant du Jâmiʿ comme origine, les quinze *manâhij* (ici : alignements de tentes) assignés par Saʿd aux diverses tribus[5]. La voici :

1° à la widʿa (= nord) du ṣaḥn : M-1 et M-2, Sulaym et Thaqîf; M-3, Hamdân; M-4, Bajîla; M-5, Taym-al-Lât et Taghlib.

[1] Trois princes s'étaient également fixés à Kûfa; le roi de Hajar, Zuhra Saʿdî Tamîmî (voir ci-dessus), Ṭulayḥa Naṣrî Asadî, l'ex-prophète de Buzâkha (Najd), — et le roi de Ḥimyar, Abraha-b-Ṣabbâḥ Aṣbaḥî (Ṭab. I, 2586, 3356; II, 211), dont le fils ʿUmar conservait encore, en 120 H., à Kûfa l'original du vieux *ḥilf* conclu entre Qaḥṭân et Rabîʿa (Dînawarî, 338; cf. *ʿIqd,* II, 48).
[2] Caetani, III, 851.
[3] Ṭabarî, II, 131, 255, 644, 701, 857, 1702 (an 1224).
[4] Lammens, *Ziyâd,* 127-132.
[5] Ṭabarî, I, 2489.

2° à sa qibla (= sud) : M-6, B. Asad; M-7 entre eux et Nakha'; M-8 entre Nakha' et Kinda; M-9 entre Kinda et Azd.

3° à l'est du ṣaḥn : M-10, Anṣâr et Muzayna; M-11, Tamîm et Muḥârib; M-12, Asad et 'Amir.

4° à l'ouest du ṣaḥn : M-13, Bajâla (de Ghaṭafân) et Bajla (de Qays); M-14, Jadîla et divers; M-15, Juhayna et divers.

Puis il y eut de véritables rues (*sikka*), de 50 coudées noires de large[1], éclairées parfois par des torchères la nuit[2]; nous en connaissons quelques-unes : S. Shabath (chez Tamîm), S. 'Alâ Ibn Muḥriz (Qurashî), S. 'Umayra (chez Kinda), S. Dâr al Rûmiyîn (près Qaṣr), etc.

Nombreuses sont celles qui portaient les noms des clans y habitant. D'autres portaient des noms de commerçants, du type iranisé Ḥajjâm é-'Antâra (= 'Antarat-al-Ḥajjâm) : Balâdhurî fait à ce propos la remarque importante que cette iranisation datait de l'an 132 H. (arrivée des troupes khurâsâniyennes des 'Abbâsides)[3]. Or, dans les récits d'Abû Mikhnaf sur l'insurrection de Mukhtâr (66 H.), nous trouvons un nom du même type Laḥḥâm-é-Jarîr (= Jarîr-al-Laḥḥâm)[4]; ce qui prouve qu'Abû Mikhnaf a rédigé ses récits après 132 H., en retouchant la toponymie en conséquence, dont les éléments iraniens ne proviendraient pas des Ḥamrâ Daylam du Ier siècle, mais des khurâsâniyens du IIe.

Une rue nous intéresse spécialement, le ṭarîq-al-Barîd, dont nous avons essayé de préciser le parcours entre le pont de bateaux, le Qaṣr et le Kunâsa (en 66 H., quand le point de départ était Damas).

Il y avait des carrefours, nommés, à l'iranienne, *tchehârsûj*; les principaux étaient les T. Khunays, Bajla, Kinda et Hamdân (peut-être une réduplication des deux premiers noms)[5].

Au début, Kûfa n'avait pas d'enceinte. On signalait seulement au N.-N.-E. une digue, la Musannât Jâbir (dans la tribu de Muzayna), et au S.-E. un canal Nahr Buwayb, ou Nahr B. Sulaym, — où brancher *siqâya* et ḥammâms, aboutissant vers le Jawf 'Atîq[6]. Après 145 H., pour punir Kûfa de sa persistante opposition

(1) Ya'qûbî, *BGA*, VII, 311.
(2) Ṭabarî, II, 1701 (révolte de Zeïd).
(3) Balâdhurî, éd. De Goeje, 282 (passage sauté dans la trad. Hitti-Murgotten, I, 442).
(4) Ṭabarî, II, 624, 775, 959.
(5) Ibn Sa'd, VI, 242, 285.
(6) Nom énigmatique; peut-être «le vieux contrebas» de la mosquée?

légitimiste, le khalife al Manṣûr fit creuser un fossé ou khandaq qui l'entoura d'eau, venant de l'Euphrate : ce fossé était franchi par des ponts (*qanâṭir*) munis de portes (*abwâb*), et des barques y circulaient, facilitant le commerce[1].

Durant le premier siècle, Kûfa ne posséda aucun puits d'eau potable (et Mughîra-b-Sa'îd en déclarait l'eau de citerne illicite)[2], et dépendait entièrement des porteurs d'eau venant de la sharî'a. Il y eut plus tard un puits d'eau potable, surnommé Bi'r 'Alî (Zayn Shirwânî, *Bustân-é-siyâḥat*, 380).

Un des caractères distinctifs de la topographie de Kûfa était ses *jabbâna* ou cimetières de clan : constituant, au centre de chaque allotissement tribal (*khiṭṭa*), nous le savons expressément pour le J. Kinda, un espace non bâti servant pour les prises d'armes, les cérémonies. En voici la liste[3] :

Le plus ancien, qui ne portait pas de surnom (*Jabbâna* tout court), était sis à Thawîya, et servait au clan de Thaqîf et aux Qurashites.

Puis : J. 'Arzam Fazârî (au clan 'Abs) : son éponyme était un fabricant de mauvaises briques cuites au soleil[4].

J. Bishr Khath'amî (cl. Ṭayy).

J. Azd (ou J. Mikhnaf) (cl. Azd).

J. Sâlim Salûlî (cl. B. Âmir, de Qays).

J. Murâd (cl. Madhḥij).

J. Kinda (à Kinda et Rabî'a).

J. Ṣâ'idiyîn (ou Ṣaydâwiyîn = clan des Asad)[5] : non pas aux Aḥmûr de Hamdân[6] mais plutôt aux Qaysites (clan de Kilâb)[7].

J. 'Uthayr (Asadî?) (d'abord aux 'Abs, puis au cl. Sakûn). 'Alî y aurait fait brûler les *ghulât* qui le divinisaient : au lieu dit Ṣakhr al 'Ukhdûd (allusion coranique)[8].

J. Sabî' (ou J. Ḥashshâshîn) cl. suzerain de Hamdân[9]. Lieu de ras-

(1) Khaṣîbî, *Hidâya*, 146; Balâdhurî, 289.
(2) Dhahabî, *I'tidâl*, III, 191.
(3) Balâdhurî, *l. c.*; Ibn al Faqîh, *l. c.*; Yâqût, *s. v.*
(4) *labin* : non pas *laban* («lait»; corr. la trad. de Hitti, *The origins of the islamic state*, t. I, p. 442, l. 6 d'en bas).
(5) A. H. Dînawarî; Asterabadî, *s. v.* Kulayb.
(6) Ibn Sa'd, VI, 172.
(7) Ṭabarî, II, 249, l. 14; 255.
(8) Yâqût, I, 120; Khaṣîbî, *Hidâya*, 605; *Qor.* LXXXV, 4.
(9) Le clan Sabî', allié au clan Hâshid, résidait au Dj. Daybân, entre les clans Arḥab et Khîwân, au Yémen; il supplanta Nâ'iṭ comme clan suzerain à l'arrivée à Kûfa (Hamdânî, *Jaz.*, 110, 112, 243; Mart. Hartmann, *Arab. Frage*, 142, 148; Ibn Sa'd, VI, 172, 219).

semblement célèbre à Kûfa : le walî Ḥajjâj y installa sa résidence; et c'est là qu'en 132 H. le premier vizir ʿabbâside, surnommé *mawlâ'l Sabîʿ*[1], fit prêter serment.

Des J. B. Yashkur, J. B. ʿÂmir, J. Maymûn et J. Yaʿqûb, on ne sait quasi rien.

Il y avait à Kûfa d'autres espaces vides, appelés *ṣaḥârä;* sont cités : les S. ʿAbd-al-Qays, ʿUthayr (S=J), Shabath, Umm Salama, Bardakht, Sâlim (S=J), et B. Qirâr[2].

LES FIEFS DE KÛFA.

A côté des *khiṭaṭ* (sg. *khiṭṭa*) ou allotissements tribaux collectifs, on trouve à Kûfa des fiefs personnels (*qaṭâʾiʿ*).

La figure 1 renseigne sur les khiṭaṭ collectifs qui semblent n'avoir guère varié, sauf que la tribu de Tamîm, à l'Est en 17 H. (le fief ʿAbdallah-b. Dârim touchait au Dayr de Hind la jeune)[3], passa à l'W. (Kunâsa) avant 37 H., et que celle d'Abd-al-Qays, partant pour Baṣra après 40 H., eut son fief annexé par les Hamdân. La khiṭṭa du clan Mahra (de Quḍâʿa) aurait été au «centre» de la cité[4].

Pour les fiefs personnels, Yaʿqûbî nous donne une liste de vingt-cinq *dâr* (résidences de notables) dont dix-neuf étaient des ṣaḥâba :

Ṭalḥa (=Dâr al Ṭalḥiyîn, au Kunâsa)[5], Zubayr, Usâma (Dâr entre celle du beau-frère du Prophète, ʿAmr-b-Ḥârith Khuzâʿî, et le Jâmiʿ), Saʿd (et son neveu Hâshim), abû Mûsä Ashʿarî (et ses descendants), Ḥudhayfa ʿAbsî, ʿAbdallah-b-Masʿûd, Salmân Bâhilî, Musayyab Fazârî, ʿAmr-b-Ḥurayth Makhzûmî, Jubayr-b-Muṭʿim Nawfalî, Khâlid-b-ʿUrfuṭa (ḥalîf des Zuhra), Khabbâb Khuzâʿî (Dâr au carrefour Khunays, comme le neveu de Saʿd), ʿUmâra-b-Ruʿayba Thaqafî, ʿUqba-b-ʿAmr Khazrajî, Abû Jabîra Anṣârî, ʿAdî-b-Ḥâtim Ṭâyî, Jarîr Bajalî, Ashʿath Kindî, Abû ʿAbdallah Jadalî (après un exil à Baṣra, sera envoyé à la Mekke par Mukhtâr). — A qui il faut ajouter : plusieurs Umayyades (comme Walîd-b-ʿUqba et son frère ʿUmâra), Furât-b-Ḥayyân ʿIjlî, Jâbir-b-ʿAbdallah Anṣârî; et Umm Hânî, sœur de ʿAlî, veuve de Hubayra Makhzûmî.

(1) Ṭabarî, II, 1916. Ou *mawlä* des *Balḥârith* (ʿAbdal ʿAzîz, *Athâr al shîʿa*, 13).
(2) Balâdhurî, *l. c.*
(3) Yâqût, IV, 324.
(4) Yâqût, IV, 322.
(5) Masʿûdî, *Murûj*, IV, 254; Ibn Saʿd, VI, 279; Ibn Qutayba, *Maʿârif*, 79.

Quant à l'allotissement des terres de culture, dans le Sawâd de Kûfa entre les conquérants (Kûfa, conquise *ʿanwatä*, était terre de *kharâj;* Baṣra était terre *mawât*, revivifiée), il faut, je pense, les ranger en trois catégories : *a*) les terres des habitants arabes de Ḥîra, qui, grâce à leurs pactes avec Khâlid et Saʿd, durent y échapper au début; *b*) les terres cadastrées soumises à l'impôt foncier sassanide, dont il a été parlé ici plus haut[1] : elles furent réparties par villages, entre les principaux chefs; *c*) les domaines royaux sassanides, que ʿUthmân laissa dépecer en fiefs : par exemple Nashâstanj, qu'il donna à Ṭalḥa. Selon Balâdhurî, Ashʿath reçut Ṭayzanâbâdh, Jarîr les «deux rives» de l'Euphrate (sans doute Shûmiyâ), Waʾil Ḥaḍramî le fief appelé Zurâra[2] (du nom du chef de police sous le walî Saʿîd-b-al ʿÂṣ), Khâlid-b-ʿUrfuṭa Ḥammâm Aʿyan (du nom d'un client de Saʿd), ʿAmmâr-b-Yâsir reçut Iṣbinâ[3], Khabbâb Ṣaʿnabâ[4], Saʿd-b-Mâlik (=Abû Saʿîd Khudrî) Hurmuz (=peut-être le ṭassûj de Hurmuzjard), et ʿAdî-b-Ḥâtim Ṭâyî, Rûḥâ (=à ʿUdhayb). Ce lotissement en fiefs (*ṣawâfî*) avait peut-être commencé avant ʿUthmân, car Abû ʿUbayd Thaqafî, le héros du Quss-al-Nâṭif (an 13 H.) avait valu, par sa mort héroïque, à son fils Mukhtâr, en fief héréditaire, le ṭassûj de Khuṭarnîya près Bâbil. Mais c'est un projet d'allotissement du Milṭâṭ qui provoqua une révolte des nobles frustrés à Kûfa en 32 H.[5].

LA TOPOGRAPHIE ÉCONOMIQUE DE KÛFA.

Dès le début, au débouché du pont de l'Euphrate[6], fut créé un Dâr al Rizq, sorte de magasin de la ṣadaqa, où le butin à répartir entre muqâtila était concentré; ce magasin, dont il exista des répliques à Baṣra et à Fusṭâṭ[7], joua dans tous les troubles de Kûfa un rôle essentiel; au pont même, une *silsila*[8] avait succédé au péage persan : à côté du gibet, où le corps d'Abû'l Khaṭṭâb fut exposé.

Les sûq (marchés) furent organisés «à partir du Qaṣr et du Jâmiʿ d'un côté jusqu'au Dâr Walîd-b-ʿUqba de l'autre jusqu'aux Qallâʾyîn, et de l'autre

(1) Cf. ici p. 339.
(2) Près du pont allant à Babylone (*Murûj*, IV, 266).
(3) Peut-être : Iṣbagh Khaffân?
(4) Ṭabarî, III, 978.
(5) Ṭabarî, I, 2908.
(6) Ce pont, construit au lieu dit Balqiyâ (Kasrî, 113), fut reconstruit plusieurs fois (quatre, selon Balâdhurî).
(7) A propos de quoi Balâdhurî la décrit (cf. aussi Ibn ʿAbd el Barr, *Istîʿâb*, s. v. Ḥukaym-b-Jabala, *Madînat al Rizq*).
(8) Ibn Saʿd, VI, 51, 67.

jusqu'aux habitations des Thaqîf et Ashja' »[1]. D'abord couverts de nattes, ils furent voûtés en pierre sous Khâlid Qasrî. — Il serait important d'en reconstituer le dispositif, car ils durent servir de prototype aux sûq de Bagdad[2]. Où se trouvait le tribunal du muḥtasib (nous savons que l'historien Nasr-b-Muzâḥim († 212) exerça cette fonction durant une révolte zeïdite)[3], avec les changeurs et les courtiers? — Pour les changeurs *ṣayârifa*, leurs boutiques étaient devant le Masjid B. Jadhîma (= B. Naṣr-b-Qu'ayn[4], des Asad), à proximité des courtiers en esclaves, des loueurs de bêtes de somme, concentrés au Kunâsa, faubourg dont il sera parlé plus loin. Le rôle des changeurs a été considérable à Kûfa, à cause des conspirations shi'ites, qu'ils finançaient en gérant les aumônes offertes en secret aux prétendants. C'est un changeur, Ibn Muqarrin, qui garantit au khalife al Manṣûr, en 145 H. que la ville resterait tranquille[5].

Notons à ce propos, que c'est à Kûfa qu'il faut chercher les premières origines de l'organisation bancaire dont nous avons, avec Fischel, montré[6] le développement au xe siècle de notre ère à Bagdad alors que la diaspora juive en acquit, et définitivement, la suprématie. Parce que Kûfa administrait directement Madâïn, la grande capitale politique et économique sassanide[7], où les minorités chrétiennes, pouvant « arbitrer » entre la Perse, à étalon argent, et Byzance chrétienne, à étalon or, avaient le commerce du change. Et un des premiers wali de Kûfa, Mughîra, était de la tribu de Thaqîf, à qui le Prophète avait exceptionnellement concédé la licéité du *ribâ* (usure). De fait, les banquiers des gouverneurs de Kûfa furent d'abord les évêques chrétiens de Ḥîra. Puis, malgré les interdictions canoniques, nous voyons apparaître des *ṣayârifa* musulmans, au contact des changeurs Balḥârith chrétiens jacobites venus du Najrân (quartier de Madhḥij), devant le Masjid B. Jadhîma. Les premiers noms cités réfèrent à des shi'ites, receveurs de rentes ou banquiers secrets des Alides, notamment du sixième Imâm, Ja'far : Sadîr-b-Ḥukaym, qui fut emprisonné (son père, déjà banquier, était mawlā des Ḍabba), — Mu'allā-b-Khunays Asadî, exécuté avant 133 H., — Bassâm-b-'AA, exécuté en 138 H., pour avoir financé

[1] Ya'qûbî, *BGA*, VII, 311.
[2] Cf. notre *Mission*, t. II, p. 91; et *Rev. Internat. Sociologie*, 1920, 473.
[3] A. F. Isfahânî, *Maqâtil*, 183.
[4] Il est à noter que leur chef était le célèbre Ṭulayḥa, l'ex-prophète (Ṭabarî, I, 1897).
[5] Ṭabarî, III, 295.
[6] *Bull. Instit. franç. Damas*, t. I, pp. 3-12; cf. W. Fischel, in *JRAS*, avril et juillet 1933.
[7] Elle n'aura de *walis* autonomes qu'après 37 H. Sur Madâïn, voir O. Reuther, *Die Ausgrabungen der deutsch. Ktesiphon-Exp.* (1928-29), Staatl. mus. Berlin; et *Die Ausgrabungen der zweiten D. K. E.* (1931-32), Staatl. mus., Berlin, 1933.

la conspiration d'Isma'îl, fils de Ja'far (et fondateur lointain de la dynastie Fâṭimite)[1]. — Le wakîl politique de Ja'far, après l'exécution d'Abû'l Khaṭṭâb, fut un ṣayrafî de Kûfa, Mufaḍḍal Ju'fî (encore de Madhḥij), qui resta wakîl sous Mûsā Kâẓim. Comme changeurs de Kûfa, parmi les notables shi'ites du IIIe siècle de notre ère, nous relevons : les Banî'l Zubayr, Abû Sumayna Ṭâḥî Azdî, 'Abdalmalik Nakha'î[2].

Les changeurs devaient être à proximité des quartiers chrétien et juif. Au début, les chrétiens étaient dispersés suivant leurs tribus ('Ijl, des Bakr, avec Taghlib); mais au IIe siècle, il ne devait guère subsister que les Najrâniens Balḥârith (des Madhḥij) qui fêtèrent en 132 H. l'Abbâside vainqueur, car sa mère était de leur tribu[3]. Il y avait à Kûfa (= 'Âqûlâ en syriaque)[4] un évêque nestorien et un évêque jacobite; ils devaient vivre au Dâr al Rûmiyîn. Les sédentaires arabes étaient nestoriens parce qu'iranisés, mais les Arabes nomades étaient jacobites.

L'emplacement du quartier juif est à chercher tout auprès; Benjamin de Tudèle nous le signalera quatre siècles plus tard à côté du pont, du Dâr al-Rizq et de Nabî Yûnus (qu'il appelle « Jéchonias »), mais ce qu'il nous en dit est d'une exagération suspecte.

Métiers cités : Ṣayârifa; Ṣayyâghîn[5]. — Près du Jâmi', à sa qibla, Warrâqîn; à sa wid'a, Tammârîn et ṣabûn, donc Baqqâlîn; — aṣḥâb al anmâṭ et aṣḥâb al khazz[6]; — Qaṣṣârîn (au Dâr Walîd); — Jazzârîn[7]; — Ḥannâṭîn (embaumeurs)[8]; Sawwâqîn (vendent semoule d'orge)[9]. Les fleuristes vendaient des violettes (*banafsaj*) et des lis blancs (*azâdh*) renommés[10]. Les jardins[11] des anciens monastères chrétiens étaient des lieux de promenade chantés par les poètes de Kûfa, avant que ceux de Bagdad ne reprennent ce thème. Il y eut à Kûfa

[1] Kashî, 239, 159.
[2] Kashî, 55, 352; Asterabadi, 120 et s. v.
[3] Balâdhurî (s. v. Najrân). Leur quartier était sur la route allant du Jâmi' au Dâr B. Awd (où habitait le khalife : Ya'qûbî, II, 418).
[4] Voir sur Georges, évêque jacobite de Kûfa (704 de notre ère), les études de P. Ryssel (in *Theol. Stud. und Kritik*, Gotha, 1883). — Le nom arabe « *Kûfa* » est peut-être une traduction de *'Âqûlâ* (= boucle?).
[5] Khaṣîbî, *Hidâya*, 453.
[6] Ibn Sa'd, VI, 14. Le père de Mutanabbî, 'Abdân Ju'fî, était *saqqâ* au quartier Kinda.
[7] Ṭabarî, II, 267 (mort de Muslim).
[8] Ibn Sa'd, VI, 157.
[9] Sam'ânî, s. v. *Suwayqa*.
[10] Muqaddasi, 128; Ibn al Faqîh, 175.
[11] Dattes Narsiyân (cf. canal), Qaṣab al 'Anbar, Sâbirî, Zarâwî (Ibn al Faqîh, 30, 125).

des peintres miniaturistes, puisque deux peintres chinois, Fan Chen et Lieou Ts'eu, durant les années 751-762 de notre ère, vinrent séjourner à Ya-kiu-lo (= ʿĀqūlā, nom syriaque de Kûfa)[1].

LE QAṢR ET LE MEÏDÂN.

La position du Qaṣr, en retrait (vers l'est) sur la face sud du Jâmiʿ, ressort assez nettement des textes, et la tradition locale actuelle la confirme. Il aurait été reconstruit sous ʿAbdalmalik.

Le Meïdân sur quoi le Qaṣr donnait à l'ouest (avec un *maṣṭaba*[2] central, estrade pour les grandes cérémonies), porte aussi le nom de Raḥbat ʿAlî.

Le Bayt ʿAlî, que l'on signale aujourd'hui aux pèlerins comme on le faisait déjà au temps d'Ibn Jubayr, est un vestige assez énigmatique. Cette «maison de ʿAlî», hors du Qaṣr, représente une sorte de lieu de récollection pour la piété shiʿite, — et c'est peut-être là déjà que l'extrémiste Rushayd Hajarî allait prier «en présence de ʿAlî», vers l'an 50 H., selon un bien curieux récit de Shaʿbî[3].

Le Trésor (Bayt-al-Mâl) et la Monnaie devaient être à l'intérieur du Qaṣr. — Il y avait deux prisons (*sijnayn*) : l'ancienne était, nous l'avons vu, plus à l'ouest.

LE JÂMIʿ DU VENDREDI, ET LES MOSQUÉES DE QUARTIER.

Niebuhr a donné un plan du Jâmiʿ auquel je renvoie (il a oublié d'y marquer que Bâb el Fîl est au nord); depuis 1908, il a été réparé sommairement (voir pl. XLIII-XLIV de ma *Mission*, 1910). Je rappelle simplement que Kûfa fut pour la méditation religieuse des premiers conquérants, le point de contact avec le passé mythique chaldéen; l'inondation leur remémora le Déluge, et l'on montre encore dans le Jâmiʿ la *safînat Nûḥ*, et le *tannûr* d'où son flot surgit en bouillonnant[4]. Avec le miḥrâb ʿAlî et ses sept travées c'est un lieu saint pour les shiʿites (les qarmates posèrent la Kaʿba dans la septième = *usṭuwânat Ibrâhîm*)[5]. Il ne semble pas que l'adduction d'eau (par tuyaux souterrains) venant de

[1] P. Pelliot, ap. *Toung Pao*, 1928, pp. 110-113.

[2] Ṭabarî, II, 633, 655.

[3] Dhahabî, *Iʿtidâl*, I, 329. C'est le 2e *bâb*, selon les Noseïris.

[4] Cf. Karbalâ = lieu du Buisson Ardent de Moïse, et de la naissance de Jésus (Khaṣîbî, *loc. cit.*, 93).

[5] Kashî, 320; N. Khosraw, *Sefernamé*, s. v.

l'Euphrate dans les bassins d'ablution (*siqâya*) ait été réalisée dès le début ni qu'elle ait toujours bien fonctionné, comme au temps d'Ibn Jubayr.

Quoi qu'en ait pensé Lammens, le Jâmiʿ de Kûfa n'a jamais été exclusif de tout autre masjid pour le culte. En l'agrandissant, dès 50 H., Ziyâd en avait fait la plus grande et belle mosquée-cathédrale de l'Islam, avant que ʿAbdalmalik à Jérusalem, et Ḥajjâj à Médine, ne s'en inspirent; et elle était vraiment le lieu de rassemblement spirituel intégral pour la population, on le voit lors de la révolte de Zéïd-b-ʿAlî, quand une ruse du walî sut y interner tous les hommes mobilisables (121 H.), et lors de la prédication d'Abû'l Khaṭṭâb (138 H.) dont les soixante-dix compagnons, sauf un, s'y firent tuer. Mais dès le début, il y eut d'autres masjid : d'abord des masjid de clan, comme : masjid ʿAbd-al-Qays, m. Aḥmas (Bajîla), m. B. Furn (= B. Awd : Madhḥij), m. Sakûn, m. Jaʿfar-b-Bashîr, m. B. Bahdala et B. Murra (Kinda), m. B. Maqâṣif (Ghaṭafân), m. Dâr-al-Luʾluʾ (Fazâra), m. B. ʿAdî (Ṭayy) et les masjid du Kunâsa (voir plus loin)[1]. Puis des masjid que des incidents historiques firent classer par la tradition shiʿite en deux catégories :

a) Les 4 *masâjid malʿûna*, «mosquées maudites»[2] : m. Thaqîf (à cause de Mughîra), m. al Ashʿath (Kinda : à cause de la «trahison» d'Ashʿath à Ṣiffîn), m. Jarîr (Bajîla : à cause de sa neutralité avant Ṣiffîn) et m. Simâk-b-Makhrama Hâlikî (Asad : qui s'enfuit à Raqqa avant Ṣiffîn);

b) Les 4 *masâjid muqaddasa*, «mosquées bénites»[3] : m. al Sahla (= al Qurā, Żafir : que j'identifie au masjid dʿAbdalqays), où, disait-on, al Khaḍir apparaissait; dès l'an 286 H., elle était vénérée[4], — les shiʿites y font encore *iʿtikâf* maintenant, — on dit que c'est le Bayt Ibrâhîm, où le Mahdî apparaîtra; il est intéressant d'y voir les maqâm des deux Ibn Ṣûḥân; — m. Juʿfî (Madhḥij : p. ê. à cause du rôle de trois shiʿites de ce clan, Jâbir, Mufaḍḍal et son fils Muḥammad au IIe siècle)[5]; — m. Ghanî (clan qaysite, des B. Aʿṣur : prétexte inconnu[6]); et m. al Ḥamrâ (qui avait un bustân : ce clan de convertis iraniens a eu dès l'origine des sympathies shiʿites).

Je n'ai pas encore dépouillé la littérature shiʿite en arabe et en persan sur

[1] Balâdhurî; Ṭabarî.

[2] Asterabadi, *Manhaj*, 81.

[3] Ibn al Faqîh, 174.

[4] Ṭabarî, III, 2140.

[5] *Abwâb* des Imâms, selon les Ghulât.

[6] Le clan Ghanî possédait Ḥarrân; et un de ses chefs, Abû Marthad Kanân, fit *ḥilf* à Damas avec le fils de Ḥamza, l'oncle du Prophète.

les pèlerinages (*ziyârât*) à Kûfa [1], dont le récit d'Ibn Baṭṭûṭa, déjà, nous donne, avec ses identifications légendaires, un écho.

LE FAUBOURG (DISPARU) DU KUNÂSA.

Ce fut d'abord le Kunâsa des Banî Asad [2], un lieu de décombres, le «dépotoir» de cette tribu, à la sortie occidentale de Kûfa. Puis le commerce et l'industrie des transports s'y concentra tout naturellement, puisque c'était le lieu de décharge (et de recharge) des caravanes de chameaux, le «mirbad» comme on disait à Baṣra. Dès le début on y trouve le sûq des mulets (barâdhîn), là où Arbad ʿAbsî est tué en 37 H. [3]. On y loue et achète les ânes et chameaux, chez les nakhkhâsa bi'l dawâbb, à côté des ḥaddâdîn (forges) [4]. Et les nakhkhâsa tout court, c'est-à-dire les marchands d'esclaves, étaient certainement là aussi. Quant au sûq al ghanam, le récit de la mort de Hânî-b-ʿUrwa le place à l'est du Kunâsa, à la limite du quartier Madhḥij [5].

Les tribus qui s'installèrent au Kunâsa furent : ʿAbs, Ḍabba et surtout Tamîm; elles en firent le lieu de refuge des sunnites à mesure que le shîʿisme anti-umayyade des habitants de Kûfa s'exaspéra. Et quand Kûfa déclina, le Kunâsa devint un faubourg indépendant, exclusivement sunnite, nous dit Muqaddasî; où résidaient les descendants de Ṭalḥa par son fils Mûsä. Comme clans de Tamîm, on y trouvait, à l'est, le clan Riyâḥ (la rue nommée d'après son chef, le khârijite Shabath, menait à l'est vers la vieille prison) [6], puis le clan Dârim (maison de son chef Bashîr-b-ʿUṭârid «au delà des B. Asad quand on vient du Qaṣr») [7], le clan B. Ḥimmân, le clan B. Shayṭân (=Ḥanẓala) [8]. Certains clans des Asad y avaient pénétré : B. ʿAwf-b-Saʿd, B. Ḥarâm (et non Khizâm : où les descendants de Jâbir Anṣârî, apôtres shîʿites, se cachaient, où fréquentaient le shîʿite extrémiste Mughîra, les shîʿites Aʿmash et Ṣafwân-b-Mihrân), B. Hâlik (de l'anti-alide Simâk : avec masjid) [9], et B. Kâhil, dont le

[1] *Fî adab ziyârat al ʿatabât al ʿâliya.*
[2] Nûrî, *Nafas*, 69.
[3] Naṣr, *Ṣiffîn*, 68.
[4] Ṭabarî, II, 735; Ibn Saʿd, VI, 280; Samʿânî, s. v.
[5] Ṭabarî, II, 268.
[6] *Aghânî*, 2ᵉ éd., XV, 110.
[7] Kashî, 60.
[8] Ibn al Faqîh, 183.
[9] Ibn Saʿd, VI, 238; Asterabadi, *Manhaj*, 171; Jâḥiẓ, *Ḥayawân*, VI, 129, appelle Mughîra

fameux Abû'l Khaṭṭâb (précurseur des Ismaëliens et des Nuseïris) était client, et où son disciple ʿUmayra érigea pour le culte une khayma [1]; c'est, je pense, dans ce dernier clan, aux nombreux clients [2], que s'élevait le masjid-al-mawâlî, dénomination isolée sur laquelle Goldziher avait attiré l'attention [3].

C'est au Kunâsa qu'était le gibet; là fut exposé, entre autres, le corps de l'imâm Zeïd [4]. Les apocalypses shîʿites annoncent qu'à la venue du Qâyim, le feu du ciel détruira les quartiers souillés de la ville sainte de Kûfa : d'abord le Kunâsa, puis le quartier de Thaqîf (au N. du Jâmiʿ : Bustân Zâ'ida-b-Qudâma Thaqafî, Thawîya), puis le Dâr Asʿad-b-Humâm Shaybânî, des Âl Dhî'l Jaddayn, sayyid des Bakr : son groupe était khârijite), enfin les Dûr B. ʿUmayya (=Walîd-b-ʿUqba et son frère ʿUmâra : près du Jâmiʿ) [5]. Alors le Qâyim s'installera au Jâmiʿ et placera son trésor au masjid al Sahla; Bagdad la maudite sera détruite [6] et Kûfa sera reine du monde, après avoir été la demeure d'expatriement (*dâr hijra*) et d'attente des vrais croyants, selon le ḥadith de Salmân [7] : «Kûfa est la *qubba* (=tente royale) de l'Islam : un temps viendra pour le monde où il n'y aura de vrai croyant que celui qui y habite, ou dont le cœur soupire après elle». Car Kûfa est la cité d'Islam où la portée profonde de la *Mubâhala* [8] a été le plus véhémentement méditée, dans le sens littéral, légitimiste.

LE FAUBOURG DE NAJAF (MASHHAD ʿALÎ).

De bonne heure le nom d'al Najaf (ou Nijâf = tertre, ou écorce de l'herbe ṣilliyân) fut donné à la pointe W. (en surplomb sur le lac salé) du «lisân», cette languette de terre surélevée dont Kûfa occupa la pointe E.-N.-E. (vers l'Euphrate). A l'époque lakhmide, cette crête W. prit le nom d'al Gharyy [9] (elle portait deux piliers, al Ghariyâni, élevés par le prince Mâ'al Samâ); et tout auprès s'éleva le village semi-chrétien de Dûmat al-Ḥîra [10].

«l'aveugle de chez les B. Ḍabba»; il allait chez les B. Ḥarâm : Dhahabî, *Iʿtidâl*, I, 217; III, 119. *Aghânî*, 2ᵉ éd., VII, 174 et surtout X, 80.
[1] Shahrastânî, II, 17.
[2] Ibn Saʿd, VI, 33, 158, 209, 233, 338 (2).
[3] Ṭabarî, III, 295; Goldziher, *Muh. Stud.*, I, 120.
[4] A. F. Isfahânî, *Maqâtil*, 58.
[5] Ṭabarsî Nûrî († 1320/1903), *Nafas al Raḥmân*, p. 69-70.
[6] Khaṣîbî, *Hidâya*, 544; Ibn Zaynab Nuʿmânî, *Ghayba*, 75 (cf. l'an 656 H.).
[7] Balâdhurî, *l. c.*
[8] Cf. notre *Salmân Pâk*, p. 40-42.
[9] Ibn al Faqîh, 179; les Nuseïris l'appellent *Dhakwat al bayḍ* (*sic;* ms. Paris arabe 6182, fᵒ 12ᵃ).
[10] Bakrî, *Muʿjam*, 354; relevé par Musil, *Ar. des.*, 1927, 544-545.

C'est à al Gharyy qu'aux environs de 280/902, le Dâ'î zeïdite du Deïlem, Muḥammad-b-Zayd (270-287) obtint de bâtir une *qubba* en l'honneur de ʿAlî,

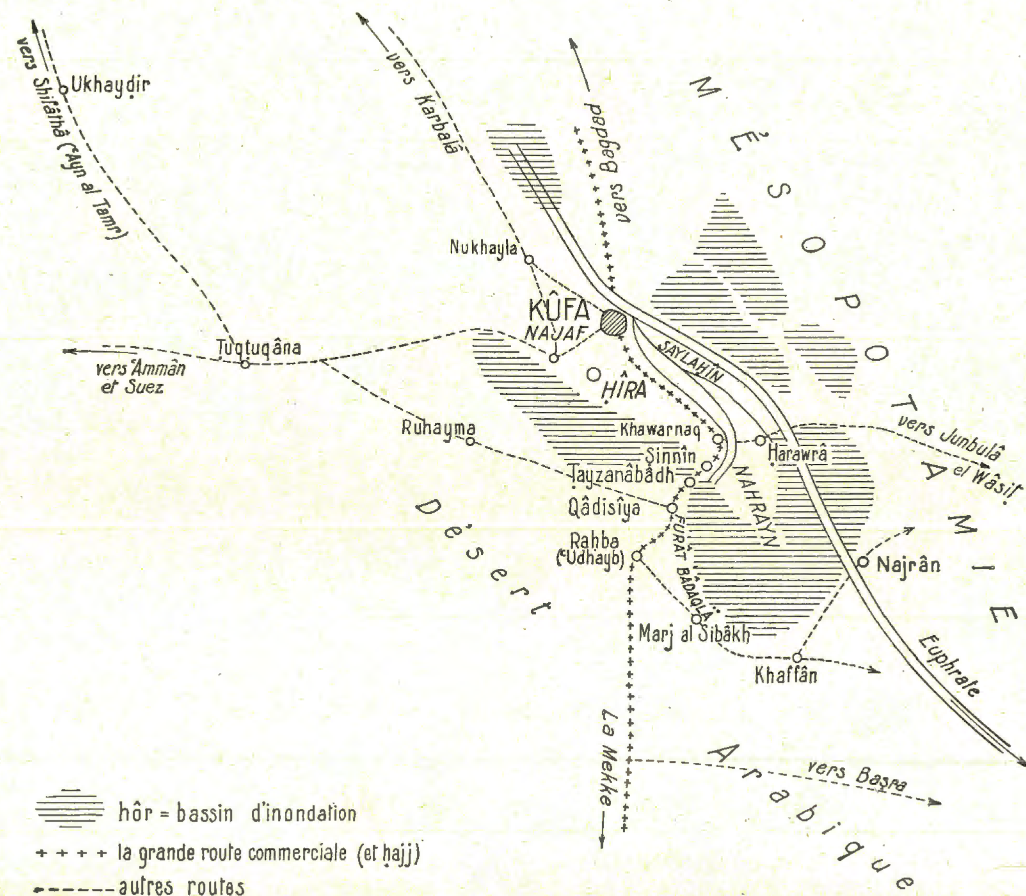


Fig. 3. — Le site de Kûfa (le Sawâd). (Cf. Trelawney Saunders et A. Musil.)

qui aurait été enterré là[1]; cette coupole, rebâtie par l'émir hamdanide Abû'l Hayjâ (+ 317), devint un pèlerinage sous les Buwayhides, et les familles des

[1] Enterré en cachette, sous une enceinte d'épines (ʿiḍâh) ou plutôt d'armoises (*shîḥ*), que Jaʿfar Ṣâdiq serait venu visiter de Médine avec Ṣafwân Asadî (Asterabadi, 183; Ibn abî ʿUmayr, ap. Ibn Abî'l Ḥadîd, *Sharḥ al Nahj*, II, 45-46). Y voir la tombe du wali Mughîra n'est qu'une plaisanterie anti-shiʿite. — L'identification du lieu de sépulture de ʿAlî a été tardive : on a localisé sa tombe, soit à Kûfa même (en un coin du Jâmiʿ; sous la Raḥbat al Qaṣr, près des Abwâb Kinda, ce qui est l'opinion d'Abû Mikhnaf; dans une chambre du Dâr d'Umm Hânî, sa sœur, veuve de Hubayra Makhzûmî; sous le futur Dâr du wali ʿAA. Qasrî, devant la face sud du Jâmiʿ; au Kunâsa; au Thawîya, où Mughîra fut réellement enterré; puis Ziyâd), soit dans le désert de Ṭayy (Abû'l Qâsim Balkhî + 317; ap. Ibn Abî'l Ḥadîd, *l. c.*, I, 364). Un poète (chrétien ?) des Balḥârith affirmait que le corps de ʿAlî avait été transporté au village chrétien de Najrân (colonie d'émigrés du Yémen, entre Kûfa et Wâsit, Yâqût, IV, 757) = Nahrabân entre Khaffân et Junbulâ (*id.*, II, 456). Cf. la légende *bektashi* sur la *résurrection* d'ʿAlî, conduisant, chamelier masqué, son propre convoi.

savants shiʿites de Kûfa eurent de plus en plus tendance à s'y fixer[1]. Son cimetière de l'Wâdî'l Salâm est vénéré, autant que celui de Wâdî'l Ṣafâ à Karbalâ.

Niebuhr en a donné un bon plan (*Reis.* II, 272, n° XLII), qui m'a servi durant mon séjour des 11-17 mars 1908. Voici quels étaient les quatre quartiers en 1908, d'après mes notes d'alors : un appauvri, de clan *shimirṭ*, le *Meshrâq* (au nord entre l'ex Bâb al Baḥr (maintenant Bâb al Thulma) et Bâb Ṣaghîr); et trois riches, de clan *zugurṭ* : *ʿAmâra* (contenant le Jâmiʿ et le sûq al qâḍî, au S.-W.), *Ḥoweïsh* («grand» et «petit» au S.) et *Beyrâq* (avec sûq al kabîr) à l'est. Revenu en 1934, j'ai trouvé que Najaf, à l'inverse de Karbalâ, n'avait pas trop souffert du filtrage des pèlerins persans depuis 1925; d'ailleurs Najaf est une cité purement bédouine et passionnément arabe. Deux faubourgs neufs se construisent au nord et au sud, à pic sur le lac salé; et quoique la vieille ville soit encore très sale, une canalisation y amène de l'eau de l'Euphrate; tandis qu'en 1908, il n'y avait que des citernes, pas de verdure, rien qu'une petite rose pâle, la «rose de Najaf»[2].

BIBLIOGRAPHIE.

Les monographies consacrées[3] à Kûfa, notamment par Haytham-b-ʿAdî (+ 207)[4], ne nous sont connues que par leurs titres, et quelques citations[5]. Les grands géographes arabes sont très sobres de détails sur Kûfa. En dehors de citations éparses, et des articles du dictionnaire géographique de Yâqût, tardifs mais précieux, — nos deux seuls documents de base sont le chapitre des *futûḥ al buldân* d'Aḥmad-b-Yaḥya Balâdhurî (+ 279)[6] intitulé «tamṣîr al

[1] Najaf, une des quatre *dâr al ʿilm* du shîʿisme, est surnommée *Marâjiʿ al taqlîd*.

[2] On appelle «durr Najaf», une sorte de rubis blanc non taillé qui provient de son sol. J'ai rapporté en 1908 de Najaf trois «umm ketef» (*ʿabâ* féminines), travail local de style géométrique, sortes de dalmatiques en soie brodée d'or et d'argent.

[3] Selon Ibn al Nadîm (*fihrist*), Nâṣir Ṭûsî et Kantûrî.

[4] De son *K. khiṭaṭ al Kûfa* provient peut-être le résumé donné par Yaʿqûbî, — et du *K. wilât al Kûfa* certains extraits publiés par Ṭabarî (ex : sur Zeïd); de son *K. quḍât al Kûfa wal Baṣra*, Ibn Saʿd s'est servi dans ses *Ṭabaqât;* enfin son *K. fakhr ahl al Kûfa ʿalā'l Baṣra*, imité par ʿAlî Madâïnî (+ 220 : in *K. mufâkharat ahl al Baṣra wa' ahl al Kûfa*), a inspiré Ibn al Faqîh (p. 167-173).

[5] ʿUmar-b-Shabba Baṣrî (+ 262 : *K. al Kûfa*, *K. 'umarâ'l Kûfa*); Ibrahim-b-M. Thaqafî (+ 283, Isfahân : *K. faḍl al Kûfa waman nazalahâ min al Ṣaḥâba*); M. b-Tammâm al Dihqân (*K. faḍâïl al Kûfa*); A.-b-ʿAlî Najâshî Asadî (*K. al Kûfa*); M. b-Jaʿfar Ibn al Najjâr Tamîmî (+ 402 : *Ta'rîkh al Kûfa;* rééd. par Ibn Mujâlid?).

[6] Éd. De Goeje, Leiden, 1866 (Hitti et Murgotten en ont donné, en 1916-1924, une traduction anglaise en deux volumes, qui n'est pas partout complète). La comparaison avec les extraits de Balâdhurî reproduits par Yâqût montre que ce dernier s'est servi d'un texte légèrement différent.

Kûfa» (histoire de la fondation, et explication d'une liste d'environ cinquante toponymes dont il avait recherché l'étymologie), — et les trois pages de Yaʿqûbî († 278) sur l'ikhṭiṭât de Kûfa (liste des allotissements à certains ṣaḥâba et à la plupart des tribus; et des jabbâna)[1].

L'inspection des grands répertoires historiques et littéraires devrait être poursuivie patiemment; l'index géographique du *k. al Aghânî* ne livre qu'une dizaine de noms concernant Kûfa; mais celui de la grande histoire de Ṭabarî m'a livré environ 125 toponymes kûfiotes, dont 10 jabbâna, 6 ḥammâm, 24 dâr, 5 dayr, 7 sikka, 18 masjid.

Pour les reporter sur le croquis topographique, notre seul guide est la source historique exploitée par Ṭabarî pour raconter les événements qui s'y sont passés : révolte de Ḥujr (an 51 H.), révolte de Muslim-b-ʿAqîl (an 60 H.), opérations militaires de Mukhtâr (ans 66-67 H.), et de Shabîb (an 76 H.), insurrections de Zeïd-b-ʿAlî (ans 121-122 H.), d'Ibn Muʿâwiya et Ḍaḥḥâk (an 127 H.). Cette source, unique, c'est l'historien zeïdite Abû Mikhnaf Lûṭ-b-Sâlim Ghâmidî Azdî († 157), fondamental pour les «dissensions» (*mushâjarât*) des Ṣaḥâba[2]. Cet historien, que Ṭabarî connaît suivant la recension de Hishâm-al-Kalbî, et qu'il préfère (à propos de Zeïd) à Haytham-b-ʿAdî, a été utilisé et remanié par Naṣr-b-Muzâḥim Minqarî Tamîmî († 212), pour Mukhtâr[3]. Abû Ḥanîfa Dînawarî a peut-être utilisé cette seconde recension[4].

Il semble que le sujet commence à intéresser les chercheurs : je n'ai pu consulter l'étude publiée sur Kûfa par Sh. ʿAlî Sharqî dans la revue *Al-Iʿtidâl* de Najaf en 1932, ni celle, encore inédite, de M. Sélim Maḥmûd Aʿzamî. D. Talbot Rice, au cours de ses sondages archéologiques à Hîra en 1931, y a trouvé, m'écrit E. Kühnel, des poteries et plâtres d'époque omeyyade, nous renseignant ainsi sur Kûfa[5].

[1] *B. G. A.*, VII, 309, 311.

[2] J'ai montré, dans mon cours au Collège de France (cf. mon *Salmân Pâk*, p. 5-6), que, de même que la théologie musulmane, l'histoire musulmane a été *fondée* par les zeïdites; — pour établir leur système de conciliation entre les shiʿites purs (qui excommuniaient les deux premiers khalifes) et les premiers sunnites (qui interdisaient qu'on mentionnât les «mushâjarât al Ṣaḥâba» : cf. mon *Recueil*, 1929, p. 220).

[3] Cf. ses *akhbâr al Mukhtâr* (ms. Berl. 9039) avec *Mokhtâr Nâmé* (persan), lith. Téhéran, 1351 (206 p. in fol.).

[4] *Akhbâr ṭiwâl*, éd. Caire.

[5] Cf. *Journ. R. Central Asian Soc.*, XIX (1932), 254-268; — *Antiquity*, VI (1932, sept.), 276; et *Ars Islamica*, I (1934), 51-73; cf. Gerald Reitlinger, ap. *JRAS*, janv. 1933, p. 103.

APPENDICE I.

NOTE SUR LA TOPOGRAPHIE DE BAṢRA[1].

La vie sociale et politique des deux villes-sœurs, les ʿIrâqayn, les a si étroitement liées qu'il faut ici ajouter quelques mots sur la seconde, Baṣra. — Il ne s'agit pas de la ville neuve de Baṣra, fondée au xviiᵉ siècle, que j'ai brièvement décrite, après ma visite des 8-15 décembre 1907, au tome II de ma *Mission* (1912 : p. 136 pour le plan Chavenis et la liste des quartiers); — mais de la vieille ville, sise à deux heures à cheval à l'W.-S.-W., dont il ne reste que des tombes éparses (phot. aux pl. LIX-LXI, LXIII), avec des vestiges permettant de situer l'enceinte.

Constituée l'an 17 H. par sept hameaux (*dasâkir* : au centre, Bâṭina, Ḥuddân (W.), Hadâd et Zâbûqa (E.); au sud, Khurayba (où fut livrée la bataille du Chameau en 36 H. : entre le Jabbân, grand cimetière, S.-W., et le maqbara B. Ḥisn, la digue (*musannât*), S.-E.; à l'est, la Sabakha, plaine allant au port, Furḍa, près du pont, du [Dâr] al Rizq, entre les quartiers Kallâ (N.) et Zawiya (S.). La grande rue commerciale traversait Baṣra de l'ouest à l'est, du mirbad (où l'on déchargeait les chameaux) au Furḍa (port).

Baṣra fut divisée en cinq circonscriptions militaires tribales (*akhmâs*) : I. Bakr (au centre-est : Bâṭina-Zâbûqa); — II. ʿAbd-al-Qays (à l'E.-N.-E., près du port); — III. Tamîm (à l'W.-S.-W., du mirbad au Jâmiʿ, avec le maqbara B. Mâzin, de la tribu qaysite fondatrice de la ville, au S.-W.); — IV. Azd (au N.-W. à Ḥuddân et Hadâd); — V. Ahl-al-ʿÂliya (fonctionnaires qaysites et qurashites, au centre : entre le Jâmiʿ et Bâṭina).

Le clan Saʿd de Tamîm avait fait *ḥilf* avec des chevaliers persans (ʾUsâwira), et le clan Ḥanẓala (de Tamîm) avec les Zuṭṭ et Sayâbija (basses castes iranisées). — Tandis que les tribus Bakr et (surtout) ʿAbd-al-Qays étaient shiʿites[2], Tamîm uni aux Qaysites donna à Baṣra sa teinte violemment sunnite.

[1] Ibn al Faqîh, 191; Balâdhurî, 346-372; Yaʿqûbî (lacune).

[2] Le flexe de «shiʿisme, shiʿites» a été partout supprimé ici.

APPENDICE II.

LA CONTINUITÉ POLITIQUE DANS LES CLANS À KÛFA (K) ET À BAṢRA (B) CHEZ LES CHEFS DE PURE RACE ARABE.

En *Tamîm,* sunnites en général, surtout aux clans Dârim (K : ʿUṭârid fait révoquer le wali ʿAmmâr, et son fils Bishr est contre ʿAlî) et ʿAmr (B); mais le clan Saʿd avait une minorité à Hajar que son iranisation inclina vers la *taswîya* raciale, soit shiʿisme des Ḥamrâ (K), soit khârijisme (B : Ḥurqûṣ); et le clan Ḥanẓala, également iranisé par *ḥilf,* oscilla entre ces deux extrêmes (B : Ṣabîgh-b-ʿIsl; K : Ḍâbî-b-Ḥârith et Shabath Riyâḥî, Aṣbagh-b-Nubâta). — En *Asad,* antishiʿites (K : Ṭulayḥa); mais le clan B. Ghâḍira possédait Karbalâ et donna à Ḥusayn sépulture; et la liste des mawâlî (des Asad) shiʿites est très longue (surtout de clan Kâhil). — En *Bakr,* les clans étaient plutôt anti-shiʿites à Kûfa, plutôt pro-shiʿites à Baṣra (K : Shaybân, Dhuhl sauf abû Manṣûr Mustanîr; B : Ibn Nuṣayr, fondateur des Noseïris). — *Khuzâʿa,* shiʿite de bonne heure (ʿAmr-b-Ḥamiq, Sulaymân-b-Ṣurad), fut pro-ʿabbâside par shiʿisme, avant 132 H. — *ʿAbd-al-Qays,* dès avant l'an 30, fut shiʿite (clan Dhîl, des Banû Ṣûḥân) et le resta (B : les ʿUmûr[1]). — En *Madhḥij,* tous les clans shiʿites (en Nakhaʿ : Ashtar, Kumayl; Juʿfî; 'Awd; Murâd), sauf les Ashʿar, neutres, et les Balḥârith, un moment khârijites (en 41 H.) puis pro-ʿabbâsides en 132 H. — En *Kinda,* tous shiʿites (K : Ḥujr) mais platoniquement. — En *Hamdân,* tous les clans passionnément shiʿites (Ḥûṭ, Ḥârith : Wâdiʿa, Saʿîd-b-Wahb), ouvertement (pleurs des femmes sur Ḥusayn en 61 H.) et activement, participant à toutes les révoltes zeïdites (Abû'l Jârûd, Ḥasan-b-Ṣâliḥ-b-Ḥayy) et qarmaṭes (Manṣûr al Yaman) : seul le clan Nâʿiṭ fut un instant ʿuthmâniyen (par haine du clan Sabîʿ) en 37 H.; sauf Saʿîd-b-Nimrân et Laylä. — *Bajîla* fut anti-shiʿite dès le début (Jarîr; seuls shiʿites : Ḥabba ʿUranî, élève de ʿAmmâr, et le mawlä Mughîra-b-Saʿîd).

Deux vers du poète shiʿite Miʿdân Sumayṭî[2] († vers 160 H.; cf. Jâḥiẓ, *Bayân,* III, 176) énumèrent les tribus qui furent constamment anti-shiʿites : *Bâhila* (qaysite), les clans *Qurashites* des trois premiers khalifes, *Thaqîf* (sauf Mukhtâr et la lignée de son oncle Saʿd), *Taghlib,* et *Hilâl*[3].

[1] Que ʿA. A. b. Wahb Hamdânî, le fameux Ibn Sabâ, commandait au Jamal (Ṭab., I, 3181).

[2] Des Âl Sumayṭ, *fakhdh* des Âl Rabîʿ, tribu de *Ṭayy* (Suwaydî, *Sabâik,* 59).

[3] L'écrivain «Sulaym Hilâlî» est une fiction : cf. notre *Salmân Pâk,* p. 50, n. 4.

EIN ANGEBLICHER VERS DES ʿABĪD B. AL-ABRAṢ.

EIN KRITISCHER BLICK IN DIE WERKSTATT ARABISCHER PHILOLOGEN

VON

A. FISCHER.

Der vorislamische arabische Dichter ʿAbīd b. al-Abraṣ soll auf sehr eigenartige Weise ums Leben gekommen sein. Wir lesen darüber in der Einleitung des Textes seines Diwans, wie Sir Charles Lyall ihn veröffentlicht hat («E. J. W. Gibb Memorial» Series, vol. XXI, Leyden-London 1913), S. ٢-٤, folgende Darstellung :

وكان من [حديث] قَتْلِه أنّ المُنْذِر بن ماء السَّماء بَنَى الغَرِيَّيْن. فقِيلَ له : ماذا تُرِيد بِهما؟ (وكان بَناهما على قَبْرَىْ رَجُلَيْنِ من بَنى أَسَد كانا نَدِيمَيْه أَحَدُهما خالدُ بن نَضْلة الفَقْعَسىّ ..... والآخَرُ عمرو بن مسعود.) فقال : ما أُنا بمَلِك إن خالَفَ الناسُ أَمْرِى ، لا يَمُرُّ أَحَدٌ من وُفودِ العَرَب إلّا بَيْنَهما. وكان [له] فى السَّنَة يَوْمانِ معروفانِ بيَوْمِ بُؤْس ويوم نِعْمة ، فكان اذا خرَج يومَ بؤسِه يَذْبَح فيه أَوّلَ مَن يَلْقاه كائناً مَن كان ، واذا خرَج فى يوم نعمتِه يَصِلُ أوّلَ من يلقاه ويَحْبوه ويُحْسِن إليه . فبَيْنا هو يَسير فى يوم بؤسه إذْ أَشْرَفَ له عَبيدٌ. فقال لِرَجُل مِمّن كان معه : مَن هذا الشَّقىُّ؟ فقال له : هذا عَبيدُ بن الأَبْرَص. فأُتِىَ به. فقال له الرجلُ : أَبَيْتَ اللَّعْنَ آتْرُكْه ، فإنّ عنده من حَسَنِ القَرِيض أَفْضَلَ مِمّا تُدْرِكُ فى قَتْله ، مع ما[1] أنّه من رؤساء قومه وأَهْل النَّجْدة والشَّأْن فِيهم . فآسْمَعْ منه وآدْعُه إلى مَدْحك ، فإن سَمِعْتَ ما يُعْجِبك كنتَ قد عَفَتْ له

[1] Dieses ما ist wohl kaum zu rechtfertigen.

المِنّةُ⁽¹⁾ فإنّ مِدْحتَه الصَّنيعةُ ، فإن لم يُعْجِبْك قولُه كان هَنيئاً عليك قَتْلُه . فإذا نَزَلْنا فَٱدْعُ به . قال فنزَل المنذرُ فطَعِمَ وشَرِبَ وبَيْنَه وبَيْنَ الناس حِجابٌ يراهم منه ولا يَرَوْنه . فدَعا بِعَبيد من وَراءِ السِّتْر . فقال له رَديفُه : ما تَرَى يا أخا أَسَد؟ قال : أَرَى الحَوايا عليها المَنايا⁽²⁾ . قال : فعليك بالخروج له لِيقرّبك ذاك من الخَلاص . قال : ثَكِلَتْك الثَواكِلُ ، إنّى لا أُعْطِى باليد ولا أُحْضِرُ البَعيدَ ، والمَوْتُ أَحَبُّ إلىّ . قال [له الملكُ] : أَفُقْتَ شيئاً؟ قال حالَ الجَريضُ دونَ القَريض⁽³⁾ . قال له المُنْذِرُ : أَنْشِدْنى من قولك : * أَقْفَرَ من أَهْلِهِ مَلْحوبُ *⁽⁴⁾. قال عَبيد :

أَقْفَرَ من أَهْلِهِ عَبيدُ * فلَيْسَ يُبْدِى ولا يُعيدُ⁽⁵⁾

قال أَنْشِدْنا أيضاً . فقال

⏑ – ⏓ ⏑ الخَمْرُ تُكْنَى الطِّلاءَ * كما الذِّئْبُ يُكْنَى أَبا جَعْدَةِ

فقال : قُلْ فِىَّ مَديحاً يَسيرُ فى العَرَب . [قال :] أَمّا والصَّبّارُ فى ما عَجِلَ فلا . قال : نُطْلِقُك ونُحْسِنُ إليك . قال : أَمّا وأنا أَسيرٌ فى يَدَيْك فلا . قال : نَرُدُّك إلى أَهْلك ونَلْتزمُ

⁽¹⁾ Lyall bemerkt hierzu (S. ٣, Anm. *a*) : «This passage is difficult, and the reading probably corrupt». Er hätte statt «probably» «certainly» schreiben sollen. Man muss vielleicht كنتَ قد عَفَوْتَ له مِنّةً lesen.

⁽²⁾ Dieses Sprichwort erscheint so auch *Aġānī* XIX, ٨٨, 19 und Lane s. حَوِيَّةٌ (mit der verfehlten Übersetzung : «I saw the حوايا with the men of courage upon them»); ferner in der Gestalt المَنايا على الحَوايا Ibn al-Faqīh (*Bibl. Geogr. Arab.* V) ١٨٠, 9, *Aġānī* XIX, ٨٧, 1, Jāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, ed. Wüstenfeld, III, ٧٩٣, 2 und *LʿA* XVIII, ٢٢٨, 6 ff.; und in der Gestalt البَلايا على الحَوايا Maidānī, ed. Bul. 1284, I, ٩٥. ٩٨, 12, ed. Freyt. I, S. 185 (mit der richtigen Übersetzung : «Calamitates super pannis farctis in camelorum dorsis» d. h. «Man kann nirgends seinem Schicksal entgehn»).

⁽³⁾ Wieder ein Sprichwort. Es findet sich auch al-Mufaḍḍal b. Salamah, *al-Fāḫir*, ١٩٠, Ibn al-Faqīh ١٨٠, 7, *Aġānī* XIX, ٨٩, ult. ٨٨, 20, Maidānī, ed. Bul. I, ١٤٩, ed. Freyt. I, S. 340 f. (mit der Übersetzung : «Praefocatio intercessit carmini»), Ibn as-Sīd al-Baṭaljausī, *al-Iqtiḍāb fī šarḥ Adab al-kuttāb*, ٣٤٨, 15, Jāqūt III, ٧٩٣, 3 f., Qazwīnī II, ٢٨٥, pu., Ḥarīrī, *Maqāmāt*, I, ١٥٠, Schol. 5 v. u. und Reiske, *Primae lineae historiae regnorum arab.*, ed. Wüstenfeld, Göttg. 1847, S. 51 (hier nur in lat. Übertragung).

⁽⁴⁾ Der Anfang des berühmtesten Gedichtes ʿAbīd's (Nr. I in Lyall's Ausg. des Diwans), das gelegentlich sogar den *Muʿallaqāt* zugezählt worden ist (s. alles Nähere bei Lyall).

⁽⁵⁾ Dieser Vers findet sich ausser an den von Lyall S. ٣, Anm. *f* namhaft gemachten Stellen auch *Asās al-balāġah* s. عود, Zamaḫšarī, *Kaššāf* und Baiḍāwī zu Sure 34, 48 und *Šarḥ šawāhid al-Kaššāf*, Bul. 1281, ٩٥.

رِفْدَك⁽¹⁾ . قال : أُمّا على شَرْط المَدْح فَلا⁽²⁾ .... فقـال بعض القوم : أَنْشِد المَلِكَ . قال : لا يَرْحَلُ⁽³⁾ لَكَ من ليس مَعَك . قال بعضُهم⁽⁴⁾ : أُنْشِد الملكَ . قال : وأُمِرَّ دونَ عَبِيدَةَ الوَذَمُ⁽⁵⁾ . قال بعضُ القوم : أُنْشِد الملكَ . فقالَ : حال الجَريضُ دون القَريض . وكان ممّا أَنْشَدَه عبيدُ بن الأُبرص⁽⁶⁾......... قال له المنذرُ : يا عبيدُ أَىُّ قِتْلةٍ أَحَبُّ إليك أن أَقْتُلَك ؟ قال : أَيُّها الملكُ رَوِّنِى من الخَمْرِ وٱفْصِدْنى وشَأْنَك وشأْنى . [فسَقاهُ الخَمرَ ثمّ] أَقْطَعَ له الأَكْحَلَ ، فلَمْ يَزَل الدَّمُ يَسيل حتّى نَفِدَ الدمُ وسالت الخمرُ فمات .

Diese — dramatische und auch sonst von literarischem Geschick zeugende — Darstellung des Todes ʿAbīd's geht auf Hišām Ibn al-Kalbī zurück (s. Lyall, *ʿAbīd*, S. ٢, Anm. *d*). Mehr oder weniger damit identische oder doch verwandte Darstellungen finden sich *Aġānī* XIX, ٨٨ ff., Ibn aš-Šaǧarī, *Dīwān Muḫtārāt šuʿarāʾ al-ʿarab*, Kairo 1306, ٨٩, Ibn al-Faqīh ١٨٠, *Fāḫir* ١٩٠ f., *Aġānī* XIX, ٨٩ ff., Qālī, *Amālī*, 2. Ausg. (Kairo, Maṭb. Dār al-kutub al-Miṣrījah, 1344/1926), *Ḏail* ١٩٠ f., Jāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, III, ٧٩٣, Qazwīnī II (*K.*

⁽¹⁾ So ist wohl statt Lyall's رَفْدَك zu lesen.

⁽²⁾ Es folgen drei (in andern Versionen unsrer Erzählung vier) angebliche Verse des ʿAbīd, die ich hier auslasse. (Sieh unten S. 369.)

⁽³⁾ So liest Lyall's Ms. Lyall hat im Anschluss an Suppl., Nr. 13 des Diwans يرحل durch يُرْجَى ersetzt, aber zu Unrecht, denn die Sentenz erscheint in der Gestalt لا يَرْحَل رَحْلَك مَن ليس مَعَك auch Ibn al-Faqīh ١٨٠, 11, *Aġānī* XIX, ٨٧, 2 und Maidānī, ed. Bul. II, ١٥٨, ed. Freyt. II, S. 532 (bei Maid. neben يَرْحَل die Var. يَرْحَلَنَّ; Freyt. hat das Sprichwort, Var. يَرْحَل, übersetzt : «Qui amicus tuus non est, is auxilium tibi non feret»; bzw., Var. يَرْحَلَنَّ : «Ne sellam tuam imponat is, qui tecum non est!»).

⁽⁴⁾ Oder بعض القوم, wie unmittelbar vorher und nachher. Lyall's بعضهم من القوم ist kaum richtig.

⁽⁵⁾ Lyall hat وأُمِرَّ دونَ عَبِيدِهِ الوَذَمُ. Es ist ihm entgangen, dass die vier Worte die zweite Hälfte eines *kāmil*-Verses Ṭarafa's bilden (ed. Ahlwardt XVIII, 2, ed. Seligsohn XI, 2; bei Seligsohn die fehlerhafte Übersetzung : «et que la courroie fut bien tordue par ordre de ʿAbîda», wofür S. 129, in den Anmerkungen, «sous ʿAbida» erscheint). عَبِيدة ist der Bruder Ṭarafa's. Der Halbvers findet sich auch als Sprichwort Maidānī, ed. Bul. II, ٢٢٠ (mit der schlechten Lesung عُبَيْدَة), ed Freyt. II, S. 635 (mit der Übersetzung : «Sine Ahbidaho lorum Wadṣam appellatum firmiter torsum fuit» ..... «De eo dicitur, sine cuius ope res perficitur»).

⁽⁶⁾ Es folgen sechs Verse (VV. 4. 5. 6. 8. 10. 12 von Appendix des Diwans, Nr. XXIX), die ich gleichfalls hier weglasse. (Siehe auch dazu unten S. 369.)

Aṯār al-bilād), ٢٨٥, *Šarḥ šawāhid al-Kaššāf* ٩٥, Baġdādī, *Ḫizānah*, I, ٣٢٤ und Ḥarīrī, *Maqāmāt*, I, ١٥٥. Sieh auch Lyall, *ʿAbīd*, Introd. S. 8, Reiske, *Primae lineae*, a. a. O., Freytag, lat. Übers. der *Ḥamāsah*, II, 546, G. Rothstein, *Die Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥīra*, Berlin 1899, 140 und Rescher, *Abriss d. arab. Litteraturgeschichte*, I, 60 f.

Uns interessiert hier von unsrer Erzählung in erster Linie der Vers :

⏑–⏓⏑ الخَمْرُ تُكْنَى الطِّلَاءَ * كما الذِّئْبُ يُكْنَى أَبَا جَعْدَةِ

Vorweg sei bemerkt, dass man in diesem Verse für الطِّلَاءَ auch الطِّلَا, für جَعْدَةِ auch جَعْدَهْ und zur Not für الذِّئْبُ auch الذِّئْبِ lesen kann. Vgl. Ǧawālīqī, *Šarḥ Adab al-kātib*, ٢٣٦, ob. : هذا البيت ناقِص وهكذا يُرْوَى وهو من الضَّرْب الرابع من المتقارب

(d. h. =⏑–⏓ | ⏑–⏓ | ⏑–⏓ | ⏑–⏓ || ⏑–⏓ | ⏑–⏓ | ⏑–⏓ | —)

und Baṭaljausī, *Iqtiḍāb*, ٣٤٨, unt. :

هى الخَمْرُ يَكْنونها بالطِّلا * كما الذِّئْبُ يُكْنَى أَبا جعده

وهو بيت من المتقارب عَروضُه محذوفة . ومَن أَطْلَقَ ضَرْبَه كان محذوفاً مثلَ عروضِه ، ومن رَواه مقيَّداً[1] كان ضربُه أَبْتَر. ويُرْوَى برَفْع الذئب وخفضِه. فمَن رَفَعه فعَلَى الابتداء وتكون ما هاهنا هى الّتى تَدخل على العامل فتَكفّه عن عَمَله كالّتى فى قولك « إنّما زيدٌ قائمٌ » . ومَن خفضه جعَل ما زائدة مؤكِّدة كالّتى فى قوله تعالى « فبما نَقْضِهم »[2]. Tatsächlich erscheinen diese Varianten auch, الذئب ausgenommen, immer wieder in den verschiedenen Belegen des Verses. Ich habe aber natürlich davon abgesehen sie in gleichgültigen Fällen weiterhin zu berücksichtigen.

Lyall bemerkt zu diesem Verse (S. ٣, Anm. *g*) : « The verse is almost always cited in this imperfect form, or with هِىَ prefixed to الخَمْرُ. The defect is cured by different persons in different ways; LA IV, 96 reads : وقالوا هِىَ

[1] Druck مقيّد. — [2] Sure 4, 154. 5, 16.

الخَمْرُ الخ; Agh XIX, 88 : [lies so!] هِىَ الخَمْرُ تُكْنَى بِأُمِّ الطِّلَا; the latter seems a probable form, as أُمُّ الطِّلَاءِ is a suitable parallel to أَبُو جَعْدَةَ : wine-jars were closed with pitch or bitumen. A third attempt at amendment is that of the Muḥkam — هِىَ الخَمْرُ يَكْنُونَهَا بِالطِّلَا : see al-Kumait, *Hāshimīyāt* (Horovitz), 118[10]. A fourth is in Yāqūt III, 793 [lies so!] : هِىَ الخَمْرُ بالهَزْلِ تُكْنَى الطِّلَا ». Aber seine Annahme dass هِىَ الخَمْرُ تُكْنَى بِأُمِّ الطِّلَا die richtige Form der ersten Hälfte des Verses sein könnte, scheitert schon an den Umständen, dass für « Wein » zwar, wie wir sehen werden, طِلَاءٌ mit Sicherheit zu belegen ist, nirgends aber sonst أُمُّ الطِّلَاءِ und dass seine Auffassung von طِلَاءٌ als « Pech zum Verschliessen der Weinkrüge » abwegig ist. (S. unten S. 371.)

Ich habe den Vers in den arabischen Quellen in nicht weniger als neun verschiedenen Formen feststellen können. Diese sind :

(1) وقالوا هِىَ الخَمْرُ تُكْنَى الطِّلَا * كما الذِّئْبُ يُكْنَى أبا جَعْدَةِ

Marzūqī, *Šarḥ al-Mufaḍḍalījāt*, Cod. Berol., Wetzstein 66, Abschrift Thorbecke's (=Bibl. d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft, Ms. Th. A 4), S. 488; *Ṣiḥāḥ* s. جعد u. طلى, *LʿA* s. جعد, *TʿA* s. جعد u. طلى (s. auch Lane s. طِلَاءٌ, wo aber أَبا جَعْدَةِ oder أَبا جَعْدَهْ statt أَبا جَعْدَةَ stehen sollte); *Iqtiḍāb* ٣٤٨ (mit تُدْعَى statt تُكْنَى; als angebliche Lesung Ḫalīl's, wozu aber unten S. 368 zu vergleichen ist); Ibn Barrī, *LʿA* s. طلى; *Muraṣṣaʿ* ٥٩; und Damīrī s. الذئب (Kairo 1919, I, ٣٠٢; hier falsch الخمرة statt الخمر);

(2) هِىَ الخَمْرُ والخَمْرُ تُكْنَى الطِّلَا ، أو نحو ذلك

Ǧawālīqī, a. a. O., ٢٣٦;

(3) هِىَ الخَمْرُ يَكْنُونَها بالطِّلَا الخ

LʿA s. طلى; *Iqtiḍāb* ٣٤٨ (wieder als angebliche Lesung des Ḫalīl); Ǧawālīqī ٢٣٦, Anm. 1 (gleichfalls als angebliche Lesung des Ḫalīl); Kumait,

Hāšimījāt, ١١٨, Glossen (wo Horovitz schlecht أُبا جَعْدَةً hat drucken lassen); Ibn Sīdah, *Muḥkam*, nach *LʿA* u. *TʿA* s. طلى und Lane s. طِلَاءٌ;

(4) هِىَ الخَمْرُ بِالهَزْلِ تُكْنَى الطِّلَا آلخ

Jāqūt, a. a. O., III, ٧٩٣;

(5) هِىَ الخَمْرُ تُكْنَى بِأُمِّ الطِّلا آلخ

Aġānī XIX, ٨٨, und offenbar danach *Muḥīṭ al-Muḥīṭ* s. جعد und Aḫṭal (Beirut 1891 f.), ٢٧٠, Anm. *j*;

(6) وَلٰكِنَّها الخَمْرُ تُكْنَى الطِّلا آلخ

Rabaʿī, *Niẓām al-ġarīb*, ed. Brönnle, ٥٩;

(7) هِىَ الخَمْرُ لَا شَكَّ تُكْنَى الطِّلا آلخ

Ibn Hišām al-Anṣārī, *Šarḥ Šuḏūr aḏ-ḏahab*, ed. Bul. 1282, ١٢٨, ed. Kairo 1299, ١٠٦, = Faijūmī, *Šarḥ šawāhid Šuḏūr aḏ-ḏ.*, ٩٨ = Howell, *Grammar*, II/III, 105;

(8) هِىَ الخَمْرُ حَقًّا وَتُكْنَى الطِّلا آلخ

Muzhir, ed. Bul. 1282, I, ٢٤٢;

(9) هِىَ الخَمْرُ تُكْنَى الطِّلَا مِثْلَ ما * هُوَ الذِّئْبُ يُكْنَى أَبا جَعْدَةٍ

Quṭrub, *Muṯallaṯāt*, ed. Vilmar («Carmen de vocibus tergeminis arab.»), 64, ob. (hat schlecht ماء statt ما und, nach Cod. Goth. 410, fol. 15v, ابو statt أَبا, dazu eine fehlerhafte Übersetzung) = Quṭrub, *Muṯallaṯāt*, Cod. Goth. 411, fol. 64v f., Cod. Berol. Wetzst. II 37 (Ahlw. 7075), fol. 56r und Cod. Berol. Landberg 143 (Ahlw. 7076), fol. 17v [1].

Authentizität kann aber keine einzige von diesen Formen in Anspruch nehmen, sie sind vielmehr sämtlich rein willkürliche Ergänzungen des Verstorsos (هِىَ) الخَمْرُ تُكْنَى الطِّلاءَ آلخ, und es ist lehrreich — und für die Beurteilung

[1] Für gütige leihweise Überlassung dieser Hss. möchte ich den Direktionen der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha und der Staatlichen Bibliothek zu Berlin auch hier pflichtschuldigen Dank aussprechen.

und Behandlung verwandter Fälle von Nutzen — zu sehen wie ungeniert die arabischen Philologen unter Umständen mit poetischem Sprachgut umgegangen sind.

Der Vers erscheint mit fehlendem ersten Fuss nicht nur in unsrer Einleitung zum Diwan des ʿAbīd, sondern auch bei Ibn Qutaibah, *Adab al-kātib*, ed. Grünert, ١٨٢, und es bemerken dazu *LʿA* s. طلى (XIX, ٢٣٠, 4 f.): روى ابنُ قتيبةَ بيتَ عبيد : «هِىَ الخَمْرُ تُكْنَى الطِّلَاَ» وعَروضُه على هذا تَنْقص جُزْأً فإذاً هذه الروايةُ خَطَأٌ ..... وقال أبو حَنيفة أحمد بن داود الدِّينَوَرىّ : هكذا يُنْشَد هذا البيتُ على مَرّ الزمان ونِصْفُه الأوّلُ يَنقص جزأً (schlecht hierzu Lane s. طِلَاءٌ); Ǧawālīqī, a. a. O., ٢٣٦, 1 ff.: وقد ... هكذا يُرْوَى هذا البيت ناقِص und *Iqtiḍāb* ١٤٨, 1 ff.: (قال المفسِّر:) هذا البيت غير صحيح سقَط من صَدْره جزءٌ الوزن . وذُكِرَ أنّ أبا عُبيدة مَعْمَر بن المُثَنَّى هو الذى رَواه هكذا . قالوا : وكان لا يُقيم وزنَ كثيرٍ من الشِعْر . وقال قوم : إنّما وقَع الفَسادُ من قِبَل عَبيد لأنّ فى شعره أَشْياءَ كثيرةً خارجةً عن العروض مشهورةً تُغْنِى شُهْرتُها عن إيرادها فى هذا الموضع . وهذا هو الصحيح عندى . فأمّا ما ذَكَروه عن أُبي عُبيدة من أنّه كان لا يقيم وزنَ كثير من الشعر فما أظنّه صحيحاً ولم يكن لِيَرْوى إلّا ما سَمِعَ . وروى الخَليلُ هذا البيت :

وَقالوا هِىَ الخَمْرُ تُدْعَى الطِّلَا * كَما الذِّئْبُ يُكْنَى أُبا جَعْدَةْ

وهذا صحيح على ما تُوجِبه العروضُ . وذُكِرَ أنّ الخليلَ هو الذى أُصلحه . وهذا يَدلّ على أنّ الفساد إنّما وقَع فى وزنه من قبل عَبيد . ولو كانت فيه رواية ثانية غيرُ رواية أبي عبيدة لم يَحتج الخليلُ الى إصلاحه und ٣٤٨, 11 ff.: هذا البيت لعبيد بن الأبرص وهو بيت مفرَد ليس منه قصيدة قاله للمُنْذِر بن ماء السماء .... وهذا البيت رَواه أبو عبيدة هكذا . وهو فاسِد الوزن يَنقص من شطره الأوّل جزءٌ . وذكروا أنّ الخَليل بن أحمد أُصلحه فقال :

هِىَ الخَمْرُ يَكْنُونَها بِالطِّلَا * كَما الذِّئْبُ يُكْنَى أُبا جَعْدَةْ

Diese Stellen lassen keinen Zweifel daran, dass nur unser Verstorso als ursprünglich angesehen werden kann. Höchst leichtfertig ist natürlich die von Baṭaljausī berichtete Behauptung von allerlei Leuten, Abū ʿUbaidah habe oft Verse metrisch falsch zitiert[1]. Und nicht weniger schlimm ist seine eigne Zustimmung zu der Annahme anderer, ʿAbīd habe in seinen Gedichten oft gegen die prosodischen Gesetze verstossen. ʿAbīd's Gedichte liegen uns ja in Lyall's Ausgabe vor, und nirgends erscheinen darin Verstösse dieser Art. Auch in Nr. I nicht, das zwar allerlei kühne Lizenzen aufweist, so dass alte Philologen darüber die Verdikte aussprechen konnten : لكَثْرة ما دخلها من الزّحاف والقَطْع und شِعْر مهزول غير مؤتلِف البِناء كادت أن لا تكون شِعْراً, dessen Freiheiten aber, wie Lyall und Nöldeke nachgewiesen haben (ʿAbīd ٥. ١١ f.), in der ältesten Poesie keineswegs unerhört waren[2]. Arg, wennschon bei den arabischen Philologen keineswegs ohne Parallele, ist es auch, wenn Baṭaljausī auf Ḫalīl einmal (S. ١٤٨) folgende Form unseres Verses zurückführt : وقالوا هِىَ الخَمْرُ تُدْعَى الطِّلَا آلخ, ein zweites Mal aber (S. ٣٤٨) die doch davon wesentlich abweichende Form : هِىَ الخَمْرُ يَكْنُونَها بِالطِّلَا آلخ.

Rührt aber unser Verstorso überhaupt von ʿAbīd her? Sicher nicht! Dass er nicht im Diwan des Dichters erscheint und dass dieser überhaupt kein Gedicht mit dem Reim ءَةْ oder ءَةْ aufweist, wird man dabei nicht allzuschwer ins Gewicht fallen lassen dürfen. Aber er zeigt deutlich eine muslimische Einstellung zum Weingenuss (s. unten S. 371), während ʿAbīd zu den alten heidnischen Dichtern zählt. Und dazu kommen noch folgende Erwägungen.

Unsre Erzählung von der Hinrichtung des ʿAbīd ist natürlich, zum mindesten in ihren novellistischen Ausschmückungen, Legende. Auf wen sie zurückgeht, können wir mit Sicherheit nicht feststellen. Sie ist aber in ihren wesentlichen Zügen sicher recht alt, offenbar älter als Ibn al-Kalbī († 204), denn neben dessen Version unsrer Erzählung laufen verschiedene andre einher (s. oben S. 363). Alle aber dürften auf eine Urform zurückgehn. Eine Version, die

[1] Von solchen Behauptungen lesen wir allerdings auch bei Flügel, *Die grammatischen Schulen der Araber*, S. 68, ferner *Fihrist* ٥٣ und Jāqūt, *Iršād*, VII, ١٤٥. Aber wir lesen nichts von Beweisen für diese Behauptungen.

[2] Der Vers يا بَنِى الزِّنْيةِ آلخ S. ٢, 4 ist ein regelrechter *ramal*-Vers, Lyall's وهو يَرْتجز Z. 2 ist daher unmöglich. Ich möchte dafür وهو يَستهزئ vorschlagen.

unsern Verstorso enthält (sie tun das keineswegs alle) dürfte, nach den zwei oben (S. 367) mitgeteilten Äusserungen des Baṭaljausī zu schliessen, eng mit dem Namen des Abū ʿUbaidah († 210) verknüpft sein.

Wie dem auch sei, die Erzähler lassen den ʿAbīd auf die Anreden des al-Mundir und seiner Höflinge und besonders auf ihre Aufforderungen ein Gedicht und zwar möglichst ein Gedicht zur Verherrlichung des Königs zu rezitieren oder zu improvisieren und auf diese Weise sein Leben zu retten, gelegentlich zwar mit einem schlichten Prosasatz, mit Vorliebe aber mit einer kurzen sprichwortartigen Wendung in Prosa oder in Poesie antworten. Ausnahmen bilden bei unserm Erzähler nur der Vers أَقْفَرَ مِن أَهْلِهِ عَبِيدُ آلخ und die oben (s. S. 363, Anmm. 2 u. 6) von mir ausgelassenen zwei Versgruppen S. ٢٤, 1-3 und 7-12. Der Vers أَقْفَرَ آلخ ist ohne weiteres verständlich als ironische Antwort ʿAbīd's auf die Aufforderung des Königs ihm Teile aus seinem Gedichte أَقْفَرَ من أَهْلِهِ مَلْحُوبُ آلخ zu rezitieren. Die beiden Versgruppen aber fallen völlig aus dem Rahmen und dem Geiste der Erzählung heraus und sind offenbar als ungeschickter späterer Aufputz aufzufassen. Sicher so die zweite Versgruppe, die schwerlich von ʿAbīd herrührt (s. Lyall S. 4 u. S. 60) und jedenfalls inhaltlich gar nichts mit al-Mundir und der Hinrichtung ʿAbīd's zu tun hat. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach auch die erste, deren kitschig-sentimentaler Ton schlecht zu dem trotzig-herben Charakter der sonstigen Äusserungen ʿAbīd's passt, und die, wegen des muslimisch anmutenden نُفوس العِباد in Vers 2, gleichfalls kaum von dem Heiden ʿAbīd stammen kann.

Es bleiben so die sprichwortartigen bzw. direkt als Sprichwörter zu bezeichnenden Wendungen : حالَ الجَرِيض دونَ — ; أَرَى الحَوايا عليها المَنايا — ; لا يَرْحَلُ لك من ليس مَعَك — ; الخَمْرُ تُكْنَى الطِّلاء آلخ — ; وأُمِرَّ القَرِيض دونَ عَبِيدةَ الوَذَمُ. In den andern Versionen unsrer Erzählung finden sich dazu noch die folgenden drei : أَتَتْكَ بِحائِنٍ رِجْلاهُ *Fāḫir* ١٩١, 3; Ibn al-Faqīh ١٨٠, 6; *Aġānī* XIX, ٨٦, pu. ٨٨, 19; Jāqūt III, ٧٩٢, 21; Reiske 51, M.; cf. Maid., ed. Bul. I, ١٨, ed. Fr. I, S. 25 (mit der Übersetzung : «Infelicem pedes ad te adduxerunt»); — بَلَغَ الحِزامُ الطُّبْيَيْنِ («der Gurt ist bis an die Zitzen gelangt», d. h. «das Unglück hat sein höchstes Mass erreicht») Ibn al-Faqīh ١٨٠, 8; *Aġānī* XIX, ٨٧, 1; Jāqūt III, ٧٩٣, 4; cf. das Sprichwort جاوَزَ الحِزامُ الطُّبْيَيْنِ

Maid., ed. Bul. I, ١٢٤٩, ed. Fr. I, S. 293. 62, die einheimischen Wörterbücher und Lane s. طِلْبُ; — مَن عَزَّبَزَّ Fāḫir ٧٢, 16; Ibn al-Faqīh ١٨٠, 13; *Aġānī* XIX, ٨٧, 3 (hier der Druckfehler عزيز statt عزبز); Jāqūt III, ٧٩٣, 7; cf. Maid., ed. Bul. II, ٢١٩, ed. Fr. II, S. 677 (mit der Übersetzung : «Qui vincit, praeda potitur»).

Diese Wendungen bilden nun natürlich keineswegs, wie die arabischen Autoren uns glauben machen möchten, Improvisationen ʿAbīd's, die erst durch ihn in die Sprache eingeführt worden seien, vielmehr handelt es sich bei ihnen offenbar, soweit sie in Prosa vorliegen, um ältere — oder höchstens zum kleineren Teile erst ad hoc neu geprägte — Sprichwörter, die die Verfasser unsrer Erzählung dem ʿAbīd in den Mund gelegt haben, während der Halbvers وأُمِرَّ دونَ عَبيدةَ الوَذَمُ, wie wir oben sahen, dem Diwan Ṭarafah's entstammt.

Und unser Verstorso, wie steht es mit diesem? Man könnte geneigt sein anzunehmen, dass auch dieser einem älteren, freilich dann schon muslimischen Dichter entlehnt sei. Aber offenbar ist keinem von den zahlreichen Philologen, die sich mit ihm beschäftigt haben, eine solche ältere Quelle bekannt gewesen. Auch wäre ungewöhnlich und auffallend, dass dann der Vers nicht unverstümmelt zitiert worden wäre. Ich möchte deshalb eher glauben, dass unser «Verstorso» ursprünglich überhaupt nicht als Vers gemeint gewesen war, dass der Autor, der ihn in diese Erzählung eingeführt hat, vielmehr eine Prosasentenz hat niederschreiben wollen, die aber ohne sein Wollen und Wissen zu einem unvollständigen *mutaqārib*-Verse geworden ist, und dass erst Spätere auf diesen seinen prosodischen Charakter aufmerksam geworden sind. Bei Maidānī erscheinen die beiden Hälften unsrer Wendung als völlig selbständige Sprichwörter in folgender Form : هِيَ الخَمْرُ تُكْنَى الطِّلاءَ ed. Bul. II, ٢٩٩, ed. Fr. II, S. 878 (hier تُكَنَّى الطِّلَا, Übersetzung : «Ea [richtiger wäre Id] vinum est, sapae cognomen habet»), und الذِّئْبُ يُكْنَى أَبا جَعْدَةَ ed. Bul. I, ٢٤٣, ed. Fr. I, S. 499 (hier wieder يُكَنَّى; Übersetzung : «Lupus cognominatur Abu-Djahdah»). Die zweite Hälfte allein begegnet uns auch in Abū Hilāl al-ʿAskarī's *Ǧamharat al-amṯāl*, Kairo 1310, I, ٣٠١, in Ḥarīrī's *Maqāmāt*, II, ٦٦٢, Schol., unt. (hier freilich aus Maidānī ausgeschrieben) und vor allem in folgender Überlieferung : سُئِلَ ابن الزُّبَيْر عن المُتْعة . فقال : الذئب يكنى أبا جعدة . يعنى أنّها كنية حسنة للذئب الخبيث ، فكذلك المتعة حسنة الاسم قبيحة المعنى Maid., ed. Bul. I, ٢٤٣ (= Ḥarīrī, a. a. O., und Damīrī s. الذئب).

Es wäre natürlich denkbar, dass diese zwei Sprichwörter erst aus unsrer Erzählung geflossen sind. Wahrscheinlicher dünkt mir aber doch, dass ihre getrennte Existenz das prius ist und dass sie erst von dem betreffenden Verfasser unsrer Erzählung zu einer Einheit verbunden worden sind. Interpretierende Vergleiche mit كما, wie hier einer vorliegt, sind sonst Sprichwörtern, die aus sich selbst heraus verstanden sein wollen, kaum eigentümlich.

Schliesslich noch das Nötige zur Exegese des «Verses»!

Baṭaljausī äussert sich *Iqtiḍāb* ٣٢٤٨, 16 ff. über seinen Sinn folgendermassen : ثمّ قال له : أَنْشِدْنى . فقال : هى الخمر تكنى الطلا البيت يريد أنّ اعتقادَه فيه ضِدُّ ما يُظْهِره من التحقّى به والتأنيس له ، كما يكنى الذئب أبا جعدة وجعدة الشاة وليس أباً لها إنّما هو عَدُوُّها . وكذلك الخمر يكنى عنها بالطلاء وليست طلاءً . فصار مثلًا لمن يُظْهِر له البِرَّ والإكرامَ والمراد به ضِدُّ ذلك . وقد قيل : معنى قوله كما الذئب يكنى أبا جعدة أنّ الذئب يكنى وليس ذلك لكرامته وهو نحو قول العامّة : ليس من كرامة الديك تُغْسَل رِجْلاه. Im wesentlichen ebenso Ǧawālīqī, a. a. O., ٢٣٦, 3 f. : ومعنى البيت أنّ الخمر يكنى عنها بالطلاء وهى كنية حسنة وتَفْعل فِعْلاً قبيحاً كما أنّ كنية الذئب حسنة وفِعْله قبيح. Und nicht anders Maid., ed. Bul. I, ٢٤٣, 21 ff., ed. Fr. I, S. 499 und *Ṣiḥāḥ*, *LʿA* und *TʿA* s. جعد und طلى. Ich glaube, dass diese Deutung in ihrem Kern richtig ist.

طِلاء bezeichnet ursprünglich «Teer» (wie er namentlich von den Beduinen als Mittel gegen Hautkrankheiten der Kamele gebraucht wurde) und ist in dieser Bedeutung synonym mit قَطِران und هِناء. Siehe die Wörterbücher s. v. und Stellen in der Literatur wie Zuhair I, 8, *Mufaḍḍalījāt* CXVI, 13 und *Ašʿār al-Huḏalījīn*, ed. Koseg., XVIII, 9 = Jāqūt III, ٩٠, ob. Allgemein «Schmiere, Salbe, Liniment» bedeutet طِلاء Qazwīnī I, ٢٣٩, 5. ٢٥٩, 23 und ٢٩٠, 6.

Aus der Bedeutung «Teer» hat sich dann die Bedeutung «dick (im allgemeinen wohl bis zu 1/3 oder 1/2) eingekochter (teerähnlicher) Traubensaft, Most» entwickelt. Siehe wieder die Wörterbücher (z. B. *Muḫaṣṣaṣ* XI, ٧٣, M. : أبو حنيفة : ويسمّى ذلك العَقيدُ دِبْسَ العِنَب وهو الطِلاء تشبيهاً بطِلاء الإبل; Ibn al-Aṯīr, *Nihājah*, s. طلا : الطِلاء بالكسر والمدّ الشَّراب المطبوخ من عَصير

العنب وهو الرُّبّ وأصله القَطِران الخاثر الذى تُطْلَى به الإبل usw.), ferner Ṭabarī, *Ta'rīḫ*, I, ٢٣٤١٠, 5, *Adab al-kātib* ١٨٢, Jāqūt IV, ٥٨٩, pu., Ḥarīrī, *Maq.* I, ٣٠٢, Schol. u. a. In dieser Anwendung spielt das Wort auch im Ḥadīt und im Fiqh eine Rolle. Wenigstens ein paar Beispiele für den Ḥadīt! Ibn al-Aṯīr, *Nihājah*, s. طلا : .... وفى حديث علىّ رضه أنّه كان يَرْزقهم الطِلاءَ فأمّا الذى فى حديث عَلىّ فليس من الخمر فى شىء وإنّما هو الرُّبّ الحَلال وقد تَكرّر ذِكْرُ الطِلاء فى الحديث; Buḫārī, ed. Leiden, IV, ٣١, pu. und ٣٧١, pu. (Buch 74, Kap. 10 und Buch 83, Kap. 21); Nasā'ī, *Sunan*, Kairo 1312, II, ٣٣٠ (Buch الأَشْرِبة) usw. (Man beachte dass auch die Römer einen verdickten Most, *sapa*, zu trinken pflegten, der nach Varro bis zu 1/2, nach Plinius bis zu 1/3 eingekocht war.)

Drittens aber bezeichnet طِلاء (man vgl. immer die Wörterbücher) euphemistisch (على تحسين اسمها) auch den «Wein», und zwar, wie es scheint, sowohl eine gekochte Art wie auch den gegohrnen, wobei in der Literatur eine sichere Unterscheidung zwischen beiden nicht immer möglich ist.

Zur ersten Art vgl. : Raba'ī, *Niẓām al-ġarīb*, ٥٩; Ibn al-Aġdābī, *Kifājat al-mutaḥaffiẓ*, Beirut 1305, ٧٣, 1; *Šarḥ Mutallatāt Quṭrub*, ed. Cheikho (in *Dix anciens traités de philologie arabe*), ١٧٣, 6 v. u. : والراحُ إذ تُطْبَخ [gedruckt تُطْبَع] تُسَمَّى الطِلا; Aḫṭal S. ٢٧٠ 10 : كأَنَّكُمْ * نَشاوى ، لم تُسْقَوْا طِلاءً ولا خَمْرا, und Ibn al-Aṯīr, *Nihājah* s. طلا : (ومنه الحديث إنّ أوّلَ ما يُكْفَأُ الإسلامُ كما يُكْفَأُ الإناءُ فى شراب يقال له الطِلاء . هذا نحو الحديث الآخر : سيَشْرب ناسٌ من أُمّتى الخمرَ يُسَمّونها بغير اسمها . يريد أنّهم يَشربون النَّبيذَ المُسْكِر المطبوخ ويسمّونه طِلاءً تحرّجاً من أن يسمّوه خمراً.

In dem zweiten dieser zwei Ḥadīte ist aber doch wohl wirklicher «Wein» gemeint. Und das gilt wohl auch von folgenden Stellen : *Adab al-kātib* ١٨٢; Aṣmaʿī, *K. an-Naḫl wa-l-karm*, ed. Cheikho (in *Dix anciens traités*), ٩٠ f. :

(أسماء الخمر) ..... (والطِلاء) الذى لم يُمْزَج وأنشد الطائفىّ :

حَسِبْتُ طِلاءَ الخَمْرِ حِينَ شَرِبْتُهُ * بِدُومةَ شُرْبَ الرائبِ المتفرّقِ;

Quṭrub, *Mutallatāt*, ed. Ibn Abī Šanab, Algier 1325/1907, ٢٦ :

يُسْفِرُ عن عَيْنَىْ طَلا * بوَجْنةٍ تَحْكى الطِّلا

وطُلْيـــةٍ[1] من الطُّلا * غَيْداءَ لم تَحْتجب

.... وأمّا الطِلا بالكسر فهو الشراب الغليظ مثل الرُّبّ[2] . قال الشاعر :

عَلِّلانى بشَرْبةٍ من طِلاءٍ * تُطِرِ الهَمَّ فى الزمان العَصيبِ[3]

(entsprechend ed. Vilmar 63, 9 v. u. und die Hss. des Werkchens Codd. Goth. 410, fol. 15^{v}, Goth. 411, fol. 64^{v} f., Berol. 7071, fol. 52^{r}, Berol. 7075, fol. 55^{v} f. und Berol. 7076, fol. 17^{v}, nur dass sie z. T. عين الطلا statt عينى طلا oder ووجنة statt بوجنة haben, dass im Kommentar bei Vilmar, in den zwei Gothaer Codd. und in den Berliner Codd. 7075 und 7076 statt des Verses عللانى الخ unser هِىَ الخَمْرُ تُكْنَى الخ erscheint (s. oben S. 366) und dass im Berliner Cod. 7071, offenbar infolge eines Versehens des Schreibers, nur die erste Hälfte des Verses عَلِّلانى الخ steht, aber mit der Einführung : قال عمرو (Hs. عمر) بن قميئة; der Vers fehlt im Diwan des ʿAmr b. Qamīʾah und rührt schwerlich von diesem her); al-Quwaidir al-Ḫālidī, *Nail al-arab fī mutallatāt al-ʿarab*, Bul. 1301/2, ٥٧, 15 (vgl. die ital. Übersetzung von Errico Vitto, Beirut 1898, S. 126); Aʿšā LXXVIII, 14 : طِلاءٌ خُسْرُوانىّ (CLV, 2 wird für مع الطَلَى mit verschiedenen Textzeugen وأطلى zu lesen sein); Quṭāmī XII, 5; wohl auch Mubarrad, *Kāmil*, ٣٩٣, 1 ff.; Ḥarīrī, *Maq.*, ٣٠٢, 8 (كأسُ طِلًا; von Lane s. طِلاء wohl fälschlich als dick eingekochter Wein gedeutet); Maqqarī II, ٣٦٦, 10 und *Mustaṭraf*, Bul. 1292, II, ٣٥٩ (fehlerhaft von Rat II, 557 übersetzt) = Gies, *Beitrag z. Kenntnis sieben neuerer arab. Versarten*, 17, 13 = Šihāb ad-dīn al-Miṣrī, *Safīnat al-mulk*, Kairo 1309, ١١٣ (vgl. dazu Fischer, *Islamica*, V, 200 f.).

Die *kunjah* أبو جَعْدة = «Wolf» lässt sich gleichfalls, auch ausserhalb der unser Sprichwort behandelnden Literatur, ausreichend belegen. (Nebenformen dafür sind übrigens أبو جُعادة, s. *Ṣiḥ.*, *L'A* und *T'A* s. جعد, *Muraṣṣaʿ*

[1] In der Ausgabe وطُلْية, das wohl nur Druckfehler ist. — [2] Ich glaube nicht dass diese Deutung hier zutrifft. — [3] Im Druck القصيب.

٥٩, *Muzhir* I, ٢٤٤, 8 v. u., Maid., ed. Bul. I ٢٤٣, pu. = Ḥarīrī, *Maq.* II, ٦٦٣, Schol. — أُبو الجَعْد, s. *Muraṣṣa‘* a. a. O. — und أُبو جاعِد, s. Damīrī I, ٣٠٢, 7 v. u. — anderseits bezeichnet nach *Muraṣṣa‘* Z. 898 أُبو جَعْدَة auch die «Feldratte», الجُرَذ). Siehe neben der in dieser Parenthese aufgeführten Literatur den Vers des Kumait, *Hāšimījāt* IV, 22 :

لَنا راعِيَــا سَوْءٍ مُضيعانِ مِنْهمــا * أُبو جَعْدَةَ العادِى وعَرْفاءُ جَيْأَلُ

(in der Glosse dazu ist Z. 12 der Text nicht in Ordnung; der Vers findet sich auch *L‘A* und *T‘A* s. جعد und Maid., ed. Bul. II, ٢٦); Ḥarīrī, *Maq.* II, ٦٦٢ (خَتْل أُبى جَعْدَة) und dazu Schol.; 1001 Nacht, ed. Breslau, VIII, ١٣٨, pu. ١٣٩, 8, und auch *Muraṣṣa‘* ٥٩ : وقال آخر فى [أُبى] جُعادة :

فقُلْتُ لَهُ يَابَا جُعادةَ إِنْ تَمُتْ * يَمُتْ سَيِّئُ الأَعْمالِ لا يتقـيّـلُ

Die *kunjah* أُبو جَعْدَة wird Maid., ed. Bul. I, ٢٤٣, 21 ff. (vgl. ed. Fr. I, S. 499) folgendermassen erklärt : يقال إِنّ الجَعْدَةَ الرِّخْلُ وهى الأُنْثَى من أُولاد الضَّأْن. يكنى الذئبُ بها لأُنّه يَقصدها ويَطلبها لضُعْفها وطِيبها. وقيل الجعدة نَبْت طيّب الرائحة يَنبت فى الربيع ويَجفّ سريعاً. فكذلك الذئب إِن شُرِّقَ بالكنية فإِنّه يَغدر سريعا ولا يَبقى على حالة واحدة. وقيل كُنِيَ الذئبُ بأَبي جعدة وأَبي جعادة لبُخْله من قولهم فلان جَعْد اليَدين اذا كان بخيلاً. Wörtlich oder doch im wesentlichen ebenso Ḥarīrī, *Maq.* II, ٦٦٢ f., Schol.; Damīrī s. الذئب und *T‘A* s. جعد; cf. auch *Muraṣṣa‘* ٥٩٠. (Qazwīnī I, ٣٩٥, 15 f. wird der Wolf in folgender Weise zu der Pflanze جَعْدة in Beziehung gesetzt : وإِذا مرِض [الذئبُ] يأْكل من حشيشة تسمّى الجعد يَزول مرضُــه. Diese Pflanze erscheint auch ebenda ١٤٩, 17 f.) Ich bin geneigt أُبو جَعْدَة als «Lamm-Vater» zu erklären und darin eine antiphrastisch-ironische Bezeichnung zu sehen, trotz der Schwierigkeiten, die dabei die Nebenformen أُبو جُعادة, أُبو الجَعْد und أُبو جاعِد (die aber wohl alle drei nur sekundär sind) machen könnten.

Aus meinen Ausführungen dürfte wieder einmal hervorgegangen sein, wie unkritisch und leichtfertig die arabischen Philologen oft gearbeitet haben und dass man sich bei ihnen nicht selten durch ganze Rattenkönige von falschen Angaben hindurcharbeiten muss, um dem wirklichen Wesen der Dinge auf den Grund zu kommen.

CONTRIBUTION À UNE ÉTUDE

DES

ORIGINES DE L'ARCHITECTURE MUSULMANE

LA GRANDE MOSQUÉE DE MÉDINE

(AL-ḤARAM AL-MADANĪ)

PAR

MAHMOUD AKKOUCH.

Le professeur Creswell vient de consacrer à l'histoire des origines de l'Architecture musulmane un ouvrage du plus haut intérêt, d'une documentation véritablement exhaustive, apportant sur bien des points restés obscurs des clartés nouvelles. Quiconque s'intéresse quelque peu à l'histoire architecturale de l'Islām ne saurait manquer de lui témoigner de la gratitude et de lui exprimer son admiration devant tant de conscience et de soin. Toutefois on ne saurait admettre sans réserve certaines observations qui intéressent les premiers débuts de l'architecture religieuse musulmane et qui relèvent peut-être moins par là de l'architecture proprement dite que du développement dogmatique et juridique de l'Islām. Dans les quelques pages qui suivent et qui constituent la première partie d'un travail d'ensemble que nous publierons en arabe, nous voudrions précisément signaler certains de ces passages et les entourer des remarques que nous a inspirées la lecture des autorités consacrées de l'Islām.

*
* *

Les Musulmans, deux ans avant l'hégire, fondèrent à Médine des mosquées (*masāğid*) pour y célébrer leurs prières [1]. A La Mekke, Abū Bakr éleva devant sa propre maison une mosquée où il allait prier et réciter le Coran; les femmes et les enfants des infidèles s'arrêtaient devant un tel spectacle qui les confondait

[1] Samhūdī, *Wafā' al-Wafā'* (éd. al-Adāb, Caire, 1326 H.), I, p. 179.

d'étonnement. Les principaux Ḳurayšites restés incroyants s'en inquiétèrent : ils ne consentirent pas à ce qu'Abū Bakr continuât ainsi publiquement sa prière et ses lectures du Coran : « Nous craignons, disaient-ils, qu'il n'ensorcelle nos femmes et nos enfants[1] ».

A cette époque, il n'existait pas de mur entourant la Kaʿba autour de laquelle les croyants venaient prier[2].

C'est une erreur de dire que l'Islām, à l'époque où Muḥammad se trouvait à La Mekke, était une entreprise purement individuelle et qu'il n'y eut jamais à l'origine, de la part des croyants, unité d'action[3].

Au contraire, une fois sa mission publiquement affirmée, Muḥammad prit l'habitude de s'asseoir à l'ombre de la Kaʿba, d'appeler les gens à Dieu et de réciter les versets du Coran révélés : lorsqu'il se prosternait, les fidèles faisaient de même[4].

Au début, il n'exerçait pas publiquement son apostolat; mais au cours de la quatrième année, il affirma sa mission en public à la suite de cette révélation : « Fais donc connaître ce que l'on t'a ordonné, et éloigne-toi des idolâtres » (*Coran* — éd. [al-Maṭbaʿa al-ʿUṯmāniya], Constantinople, 1305 — chap. xv, vers. 94)[5].

Il reçut l'ordre de commencer par ses parents les plus proches : « Prêche tes plus proches parents, abaisse les ailes de ta protection sur les croyants qui t'ont suivi » (*Coran*, chap. xxvi, vers. 214 et 215).

Il commença son apostolat à l'âge de quarante ans[6]. Sa mission a été générale : lui-même le dit dans une tradition rapportée par Ǧābir : « Avant moi les prophètes étaient envoyés uniquement à leurs peuples, moi j'ai été envoyé à l'humanité tout entière »[7]. Dans le Coran même on lit : « Dis-leur : Ô hommes! je suis l'apôtre de Dieu envoyé vers vous tous » (chap. vii, vers. 157).

(1) Buḫārī, *aṣ-Ṣaḥīḥ* (éd. al-Maymaniya, Caire, 1212 H.), I, p. 60 et II, p. 25, 44 et 204.
(2) Idem, *op. cit.*, II, p. 195. Voir aussi Ibn Saʿd, *Ṭabaḳāt* (éd. Leyde, 1322), I₁, p. 134 et 135.
(3) Creswell, *Early Muslim Architecture*, p. 2.
(4) Buḫārī, *op. cit.*, II, p. 197 et 198.
(5) Ibn Saʿd, *op. cit.*, I₁, p. 132 et 133; Ṭabarī (éd. al-Ḥusayniya, Caire), II, p. 216; Ibn al-Ǧawzī, *Zād al-Miʿād* (éd. al-Maṭbaʿa al-Miṣriya, 1347 H.), p. 20; Kasṭalānī, *Mawāhib* (éd. al-Achrafiya, Caire, 1281 H.), I, p. 60.
(6) Ibn Saʿd, I₁, p. 127; Buḫārī, *op. cit.*, II, p. 197; Ṭabarī, *op. cit.*, II, p. 202.
(7) Buḫārī, *op. cit.*, I, p. 45. Voir aussi Ibn Saʿd, I₁, p. 127 et 128.

On peut se reporter à Ibn Hišām et en général aux ouvrages des traditionnistes pour connaître en détail les débuts de l'apostolat de Muḥammad, qui jour et nuit remplissait sa mission[1].

Les Ḳurayšites ne commencèrent à manifester à son égard une hostilité agressive que lorsqu'il eut flétri directement leurs idoles. Ils le persécutaient et l'empêchaient d'accomplir son apostolat[2]; mais malgré cette opposition il n'en continuait pas moins à s'adresser aux Ḳurayšites et aux différentes tribus, aussi bien dans leurs demeures particulières que dans leurs lieux de réunion. Il invitait à embrasser l'Islām toute personne qu'il venait à rencontrer[3]. On le vit même à Ḏī al-Maǧāz en train de prêcher l'Islām, tandis que quelqu'un par derrière lui lançait des pierres. Certains de ses Compagnons durent même subir les tortures du feu.

Il se réunissait avec ses Compagnons dans une maison à aṣ-Ṣafa, propriété d'Abul Arḳam où il leur faisait lire le Coran et le leur enseignait[4].

Il habitait dans la maison de son épouse Ḫadīǧa : c'est là qu'il avait célébré son mariage et c'est là que naquirent les enfants qu'elle lui donna, c'est là aussi qu'elle mourut.

Muḥammad continua à y loger jusqu'à son émigration[5].

Il entreposait ses marchandises dans une partie de la maison (dār) de as-Sā'ib ibn abi as-Sā'ib qui était son associé[6].

L'Islām durant la période qui précéda l'émigration n'était pas comparable à ce que sont de nos jours les sociétés secrètes, comme le veut Margoliouth. Le professeur Creswell a raison de ne pas accepter cette dernière expression, mais de rappeler ce jugement de Wensinck : « Il est évident que certaines cérémonies d'une nature ou d'une autre furent alors célébrées. Ce verset coranique : « Ne prononce la prière ni d'une voix trop élevée, ni d'une voix trop basse » (*Coran*, chap. xvii, vers. 110) laisserait entendre qu'il se produisit alors une

(1) Ḳasṭalānī, *op. cit.*, I, p. 60 et suiv.; Ibn Hišām (al-Maṭbaʿa al-Ḫayriya, 1329), I, p. 320.
(2) Ibn Saʿd, I₁, p. 133, 134, 139 et 140; Buḫārī, *op. cit.*, II, p. 197 et 198.
(3) Ṭabarī, II, p. 213-238; Ḳasṭalānī, I, p. 61; Samhūdī, *op. cit.*, I, p. 157.
(4) Al-Azraḳī (éd. Leipzig, 1858), p. 472. Il est donc surprenant de lire : « We have no information as to where, when or how the first converts of Muḥammad assembled in the days before the Hijra, or migration, either to hear him preach, to receive revelations, or to perform together any ceremonies or rites which he may have imposed upon them at that time ». Creswell, *op. cit.*, p. 1.
(5) Al-Azraḳī, p. 423.
(6) Idem, p. 457, 463 et 481.

recrudescence de l'hostilité des Mekkois non musulmans à l'égard du Prophète[1]. » On sait comment les Anṣārs venaient voir Muḥammad alors qu'il était à La Mekke : c'est là qu'eurent lieu les pactes d'al-ʿAḳaba[2].

Lorsque plusieurs personnes de la tribu de Aws lui demandèrent de les accompagner, il répondit : « J'attends l'ordre de mon Dieu »[3].

Les cinq prières avaient été prescrites alors qu'il était encore à La Mekke[4]. Le Coran justifie cette affirmation : « Célébrez donc Dieu le soir et le matin, car la gloire lui appartient dans les cieux et sur la terre. Célébrez-le à l'entrée de la nuit, et quand vous vous reposez à midi » (*Coran*, Kazimirski, chap. XXX, vers. 16 et 17; éd. Constantinople, vers. 17 et 18).

Cela a échappé à M. Creswell, qui est allé jusqu'à le contester : « and all the sūras of the Qurān revealed at the Mekke are free from any traces of legislation either religious, ritual, political or social ». On sait qu'en plus du dogme de l'unité de Dieu, la législation faite à La Mekke comprenait deux grandes parties : le culte et le droit. En matière de culte furent établies à La Mekke la purification (الطهارة) et la prière.

An-Nawawī dit : « Le premier devoir qui s'imposa au Prophète fut d'avertir les hommes et de prêcher l'unité de Dieu. Puis Dieu ordonna de veiller une partie de la nuit, comme il le dit au début de la surate al-Muzzammil (surate 73, vers. 1 et 2). Il abolit ensuite ce devoir par les dernières révélations de la même surate : « Lisez ce que vous pouvez; faites la prière ». Dieu enfin abolit

[1] Creswell, *op. cit.*, p. 1, note 5. Sur les raisons de la révélation de ce verset, se reporter à Buḫārī, III, p. 95.

[2] Ibn Saʿd, I₁, p. 147 et 149; Buḫārī, II, p. 202; Ṭabarī, II, p. 234-242. Plusieurs Compagnons émigrèrent avant lui vers Ḳuba et Médine (Ibn Saʿd, I₁, p. 152 et Buḫārī, II, p. 207 et 208; Ḳasṭalānī, *op. cit.*, I, p. 76).

[3] Samhūdī, I, p. 157.

[4] Se reporter au ḥadīṯ de l'Isrā' (ascension) dans Ibn Saʿd, I₁, p. 143 et 144 et Buḫārī, I, p. 47 et IV, p. 184. On sait que l'ascension eut lieu alors que Muḥammad était encore à La Mekke, comme le démontre ce fait que la surate al-Isrā' y a été révélée. Le sultan d'Égypte, Ḳāītbāī, au cours de son séjour à Médine en 884 H., demanda à Samhūdī au sujet de ce verset coranique : « Nous t'avons vu tourner le visage de tous côtés vers le ciel. . . Tourne donc ta figure vers al-Masǧid al-Ḥarām » (*Coran*, chap. II, vers. 139), s'il était mekkois ou médinois et s'il avait été révélé avant la réglementation de la prière. Samhūdī répondit que ce verset avait été révélé à Médine et que la prière avait déjà été ordonnée à La Mekke. On sait que selon az-Zuhrī, l'ascension eut lieu au début de l'Islām, une année après la manifestation publique de la mission du Prophète.

On dit aussi qu'elle se produisit une année ou cinq ans avant l'émigration : le Ḳāḍī ʿIyāḍ adopte la dernière version (*aš-Šifā'*, vol. I, p. 151). Voir Ṭabarī, II, p. 209, 210 et 212 et Bayḍāwī en marge du Coran (éd. Constant.), p. 536.

ces prescriptions en instaurant les cinq prières la nuit de l'ascension à La Mekke. . . . . La surate al-Muddaṯṯir précise que la mission était d'avertir les hommes, de leur apporter la bonne nouvelle et de leur donner une loi[1]. »

La partie « droit », comme l'interdiction du meurtre, de l'adultère, du vol, du mensonge, a été instituée à La Mekke. Une partie des Anṣārs qui était venue à La Mekke passa un pacte avec le Prophète, s'engageant à observer ces interdictions et à ne rien associer à Dieu. Le pacte eut lieu à La Mekke à la suite de l'Avertissement et avant l'émigration à Médine[2]. La partie du droit où la raison ne trace pas sans hésitation la ligne de partage entre le bien et le mal ne fit pas à La Mekke l'objet d'une décision du Prophète : le Prophète n'y indiqua donc pas les choses permises et interdites avant l'émigration à Médine.

Sa liberté était entravée par la contrainte que les Ḳurayšites faisaient peser sur lui tant qu'il était à La Mekke, alors territoire d'infidèles دار شرك où la législation musulmane ne pouvait être appliquée. Une fois à Médine, devenue territoire musulman, دار اسلام, Muḥammad put légiférer dans tous les domaines, bien qu'à La Mekke il ait déjà eu en droit l'ordre de le faire[3]. On sait que la révélation coranique à La Mekke dura dix ans, et dix ans encore à Médine[4].

M. Creswell entend établir une relation entre l'évolution de la législation musulmane et la présence des Juifs à Médine : « Moreover, Jewish institutions were those from which he (Muḥammad) had drawn the greater part of his political and religious conceptions »[5].

Nous ne saurions admettre cette idée : Muḥammad a été envoyé avec un livre indépendant, une législation indépendante, complète et parfaite, qui n'a pas besoin de recourir à une loi antérieure qu'il lui eût fallu enseigner à sa communauté; ni à une législation postérieure nécessaire pour compléter l'Islām.

Le Coran est un livre original et indépendant comme la Tawrā.

Il affirme les principes généraux, rituels et juridiques, qui existaient déjà dans les livres précédents et que les prophètes avaient enseignés. Les Musulmans croient que la religion des prophètes est une. C'est pourquoi le Prophète

[1] Ḳasṭalānī, I, p. 57 et 58.

[2] Ibn Saʿd, I₁, p. 148; Buḫārī, II, p. 202; Ṭabarī, II, p. 235; Māwardī, *Aʿlām an-Nubuwa* (éd. al-Fonūn al-ǧamīla, Alexandrie), p. 158; Ibn Ḫaldūn, *Histoire*, II, suite p. 12.

[3] Mawardī, *op. cit.*, p. 158.

[4] Ibn Saʿd, I₁, p. 127, 151, 152; Ṭabarī, II, p. 250, voir aussi p. 251 et 252; Buḫārī, III, p. 61.

[5] Creswell, *op. cit.*, p. 8.

a dit : «Nous les prophètes, notre religion est une. Je suis le plus autorisé de tous à parler du fils de Marie; nul prophète ne se trouve entre lui et moi.» C'est pourquoi la doctrine de la communauté et des ancêtres consistait à reconnaître que ces législations antérieures s'adressaient aussi aux Musulmans, sauf dans les cas d'abrogations. Et quiconque met en pratique une législation abolie désobéit à l'ordre de Dieu. C'est ainsi que Dieu ordonna à la communauté de Muḥammad de mettre en pratique toutes les prescriptions coraniques qui renferment des abrogeants et des abrogés. Là apparaissent des différences entre la religion des Musulmans et celle des Juifs. Les différences qui existaient entre le Judaïsme et l'Islām, dès l'époque de sa révélation aussi bien en matière de dogme que de droit, s'expliquent par un ensemble de facteurs qui découlent de versets coraniques célèbres. Ce n'est pas le lieu ici de soulever cette question; nous nous bornerons à renvoyer à l'exposé qu'en a fait Ibn Taymiya dans son *al-Ǧawāb aṣ-Ṣaḥīḥ* et son *Maʿāriǧ al-Uṣūl*.

Il n'y avait pas à La Mekke de savants juifs ou chrétiens auprès de qui le Prophète ait pu s'inspirer et jamais il ne les fréquenta[1].

A Médine se trouvaient les tribus juives de Ḳorayẓa, d'an-Naḍīr et de Banū Ḳaynoḳāʿ. Elles étaient peu nombreuses[2]; les tribus de Aws et de Ḫazraǧ avaient la prépondérance[3]. Le séjour à La Mekke était interdit à ceux qui s'étaient enfuis à Médine avant la conquête : habiter à Médine était un devoir auquel ils devaient se plier pour aider le Prophète à triompher. Quant à ceux qui n'étaient pas Muhāǧirs, ils étaient libres d'habiter où bon leur semblait[4]. Les Juifs s'étaient engagés, à l'arrivée du Prophète à Médine, à ne pas combattre les Musulmans, à ne pas prêter main forte à leurs ennemis; mais leurs rabbins

[1] Nous nous sommes inspiré, dans ce développement, d'Ibn Taymiya qui est dans tout l'Islām une autorité considérable et se trouve être au surplus, comme l'on sait, l'ancêtre doctrinal du Wahhabisme. Voir Ibn Taymiya, *al-Ǧawāb aṣ-Ṣaḥīḥ* (éd. imprimerie du Nil, Caire, 1322 H.), I, p. 4, 146, 360. Voir aussi Abūl Seʿoud, *Fatḥ al Muʿīn*, Le Caire, I, p. 20.

[2] Certains des Juifs qui habitaient à Médine et dans ses environs étaient d'anciens Arabes convertis au judaïsme. De même certains des enfants d'habitants de Médine, qui plus tard devaient devenir Anṣārs, embrassèrent le judaïsme peu de temps avant la mission du Prophète. Ibn ʿAbbās disait que la femme qui perdait tous les enfants qu'elle mettait au monde faisait le vœu de convertir au judaïsme un de ses enfants, si elle réussissait à les garder. Les Juifs étaient, comme on le sait, des gens de science et de Livre, et les Arabes des païens qui adoraient des idoles. Après la mission de Muḥammad, plusieurs enfants des Anṣārs étaient Juifs : leurs pères demandèrent qu'on les obligeât à embrasser l'Islām. Dieu révéla alors ce verset : «Il n'y a pas de contrainte dans la religion; on peut nettement distinguer la vérité de l'erreur». Ibn Taymiya, *Fatāwi*, vol. II, p. 158 et 159.

[3] Ḳasṭalānī, *Mawāhib*, I, p. 76.

[4] As-Sindī, *Ḥāšiya* en marge de Buḫārī, II, p. 209.

redoublèrent de haine contre lui[1] et ils durent manquer à leur parole et dénoncèrent leur pacte. Le Prophète les combattit et les chassa de Médine en šawwāl de l'année II. Quand ils étaient encore dans cette ville, certains d'entre eux lisaient le Pentateuque en hébreu et le commentaient en arabe aux Musulmans. Le Prophète dit : «Ne croyez pas et ne démentez pas les gens du Livre». Dites : «Nous croyons en Dieu, dans les Révélations qu'il nous a faites ainsi que celles qui vous ont été adressées.....»[2].

Les avis sont partagés sur la question de l'orientation du corps dans la prière. Le Prophète se tournait-il vers la Kaʿba ou vers Jérusalem? Selon Ibn ʿAbbās il procédait de façon à prier simultanément dans les deux directions[3].

Ṭabarī rapporte d'après Ibn Ǧorayǧ que le Prophète au début se tournait vers la Kaʿba et par la suite vers Jérusalem, pendant les trois années qui précédèrent son émigration à Médine.

M. Creswell cite la tradition d'Ibn ʿAbbās, mais en diminue la portée, disant qu'avant Médine on ne fit jamais attention à l'orientation du corps pendant la prière : un de ses arguments consiste à soutenir qu'Ibn ʿAbbās n'est pas une autorité digne de créance. Sur ce point M. Creswell n'est pas d'accord avec les docteurs de l'Islām : Ibn Saʿd (II, 2, p. 120) et al-Ḳasṭalānī entre autres déclarent qu'Ibn ʿAbbās est une autorité considérable et qu'il avait été nommé l'interprète du Coran ترجمان القرآن. On ne saurait douter qu'il en fût ainsi. Quiconque connaît le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫārī trouve que cet imām y a codifié les ḥadīt d'Ibn ʿAbbās et reproduit les commentaires qu'il donne du Coran.

Ibn ʿAbbās est, dit Ibn Taymiya, l'un des compagnons les plus célèbres par ses consultations et ses décisions juridiques. M. Creswell admet-il, peut-être sans réserves, l'interprétation très souvent contestable de Caetani et du P. Lammens?

Durant ses séjours à La Mekke, le Prophète n'entreprit aucune construction; tout ce que l'on sait est qu'il participa à la reconstruction de la Kaʿba, portant des pierres avec son oncle al-ʿAbbās. ʿĀʾiša a dit : «Ô Prophète, construis-toi une maison qui puisse t'abriter du soleil à La Mekke». Le Prophète répondit : «La Mekke est un lieu ouvert à tout arrivant»[4].

[1] Ḳasṭalānī, I, p. 96.

[2] Buḫārī, IV, p. 166.

[3] Ibn Saʿd, I, 1, p. 4.

[4] Balāḏurī (al-Maṭbaʿa al-Miṣriya, 1932), I, p. 55.

Une fois que Dieu l'eut autorisé à quitter La Mekke, Muḥammad prit le chemin de Médine où l'Islām devait ouvertement s'imposer et prendre corps[1]; il passa à Ḳuba, le lundi 12 rabīʿ I, un peu avant midi[2] et y fonda une mosquée. C'est là que la première prière commune fut célébrée[3].

Dans cette ville, Muḥammad fut l'hôte de Kultum ibn al-Hidm ou de Saʿd ibn Ḫaïtama dont la maison était connue sous le nom de manzil al-ʿUzzāb منزل العزاب (maison des célibataires)[4], et qui, n'étant pas marié lui-même, hébergea les Compagnons du Prophète qui étaient aussi célibataires[5].

On n'est pas d'accord sur la durée du séjour du Prophète à Ḳuba. Les uns l'évaluent à quatorze nuits, d'autres à vingt-deux jours, d'autres à trois nuits ou même à cinq jours[6].

A Médine, le Prophète célébra la première prière commune du vendredi dans la mosquée des Banū Sālim ibn ʿAwf[7], appelée al-Ġobayb الغبيب et prononça une ḫuṭba. Cette prière fut prescrite par ce verset : «Ô croyants! lorsqu'on vous appelle à la prière du jour de l'assemblée, empressez-vous de vous occuper de Dieu. Abandonnez les affaires du négoce; cela vous sera plus avantageux. Si vous saviez!» (*Coran*, chap. LXII, vers. 9).

Elle fut dirigée la première fois à Médine par Muṣʿab ibn ʿUmayr, après le deuxième pacte d'al-ʿAḳaba sur l'ordre du Prophète qui se trouvait alors à La Mekke.

Mais selon Ibn Isḥāq, ce fut Abū Umāma Asʿad ibn Zurāra qui dirigea, le premier, la prière du vendredi. Les Anṣārs qui assistèrent à cette prière étaient au nombre de quarante[8].

[1] Samhūdī, I, p. 24 et 25; Ḳasṭalānī, I, p. 87.

[2] Les savants considèrent que l'arrivée du Prophète à Ḳuba marque la date de son entrée à Médine. La date que nous donnons a été rapportée d'après az-Zuhrī et adoptée par an-Nawawī et Ibn an-Naǧǧār. — Samhūdī, I, p. 176. — Voir Ibn Saʿd, I₁, p. 157 et 158; Ṭabarī, II, p. 252, 253, 254.

[3] Buḫārī, II, p. 205; Samhūdī, I, p. 179 et II, p. 16. On y lit aussi qu'avant l'arrivée du Prophète, les premiers Muhāǧirs et les Anṣārs construisirent cette mosquée et y priaient. Voir encore Balāḏurī, p. 17.

[4] Samhūdī, I, p. 175; Ibn Saʿd se prononce pour le premier (*Ṭabaḳāt*, I₁, p. 158).

[5] Ṭabarī, II, p. 249.

[6] Samhūdī, I, p. 177; Ḳasṭalānī, I, p. 87.

[7] Au fond d'une vallée appelée Rānūnāʾ رانوناء ou Ḏī-Ṣulb ذي صلب. Ibn Hišām, II, p. 88; Ṭabarī, II, p. 255; Samhūdī, I, p. 176, 177, 182, 183, 184 et II, p. 31. La mosquée des Banū Sālim était connue sous le nom de Masǧid al-Ġomʿa, Masǧid al-Wādī et Masǧid ʿAtika; Samhūdī, II, p. 32. Voir le texte de la *Ḫuṭba* (Ṭabarī, II, p. 255).

[8] Samhūdī, I, p. 159.

Cette prière fut célébrée ensuite dans les villes et les villages; Ibn ʿAbbās rapporte que la première prière du vendredi après celle qui fut célébrée dans la mosquée de Médine, eut lieu dans la mosquée de ʿAbd al-Ḳays, à Gowaṯā, dans la province d'al-Baḥrayn[1].

Muḥammad arriva en plein cœur de Médine et laissa son chameau s'agenouiller. Abū Ayyūb, l'un des Anṣārs, s'avança et voulut décharger son équipement. D'autres priaient le Prophète d'accepter leur hospitalité, mais il dit : «L'homme ne doit pas se séparer de son équipement» — propos qui passa en proverbe[2]. Il descendit chez Abū Ayyūb et dit : «Ce sera là, s'il plaît à Dieu, ma résidence», ajoutant : «Seigneur! fais-moi descendre en un lieu comblé de Tes bénédictions, Tu sais mieux que tout autre procurer une descente heureuse» (*Coran*, chap. XXIII, vers. 29)[3].

La maison d'Abū Ayyūb avait un étage. Le Prophète s'y installa sur la prière de son hôte[4]. Abū Ayyūb rapporte que le Prophète, lorsqu'il s'y arrêta, descendit d'abord au rez-de-chaussée, lui-même avec son épouse, s'installa à l'étage[5].

L'endroit où son chameau s'était agenouillé était un *mirbad* مربد, aire où l'on faisait sécher les dattes et sur laquelle les Musulmans priaient[6]; il y poussait des palmiers parmi des tombes d'infidèles et des ruines. Muḥammad l'acheta pour y construire une mosquée, مسجد[7], ainsi que nous le transmettent tous les traditionnistes et tous les historiens. Al-Balāḏurī précise que ce terrain touchait à la mosquée où les Musulmans, avant l'émigration, avaient l'habitude de célébrer leur prière commune[8]. Cette dernière assertion ne s'accorde pas avec la tradition de l'émigration rapportée par al-Buḫārī[9]. Selon ce dernier et Ibn Saʿd c'était précisément le *mirbad* que le Prophète avait acheté qui servait de mosquée aux Compagnons.

[1] Buḫārī, I, p. 102; Ibn Taymiya, *Fatāwi*, I, p. 135. Voir aussi Yāḳūt, *Muʿǧam*, III, p. 155.

[2] Ibn Saʿd, I₁, p. 160; Samhūdī, I, p. 186.

[3] Samhūdī, I, p. 229. Voir aussi Ḳasṭalānī, I, p. 88.

[4] Samhūdī, I, p. 188; d'après Ibn Isḥāḳ; Buḫārī, II, p. 206.

[5] Samhūdī, I, p. 188 et 189.

[6] Ibn Saʿd, I₂, p. 2; Buḫārī, II, p. 205; cette mosquée primitive élevée par Asʿad ibn Zurāra consistait en un simple mur sans toiture et dont la ḳibla était orientée vers Jérusalem. Samhūdī, I, p. 233; Ibn Saʿd, I₂, p. 2.

[7] Ṭabarī, II, p. 256.

[8] Balāḏurī, p. 20.

[9] Buḫārī, II, p. 205; Samhūdī, I, p. 232.

Une fois qu'il eut acheté ce terrain, le Prophète ordonna d'en couper les palmiers, d'en déterrer les morts et d'en raser les décombres. Il y avait sur le mirbad de l'eau stagnante : on la draina[1]. Une fois les briques préparées, tous les matériaux rassemblés, le Prophète enleva son manteau et se mit à transporter des briques, disant :

« Cette charge n'est pas celle de Ḫaybar. Elle est, ô Dieu ! plus pieuse et plus pure[2]. »

« Seigneur, la récompense est celle de la vie future. Sois clément pour les Anṣārs et les Muhāǧirs[3]. »

ʿAlī ibn Abī Ṭālib improvisa ce raǧaz, alors qu'il travaillait avec les autres Musulmans :

« On ne saurait reconnaître le même mérite à celui qui construit des mosquées, où il ne cesse de se dépenser, et à celui qui regarde de loin à l'abri de la poussière. »

On répétait en chœur ses vers pour s'exciter au travail[4].

La mosquée fut orientée vers Jérusalem[5].

Le Prophète procéda comme suit : il prit une pierre, la plaça lui-même; il invita ensuite à en faire autant Abū Bakr, qui déposa sa pierre à côté de celle du Prophète; il en fut successivement de même avec ʿUmar, ʿUtmān et ʿAlī[6].

Usayd ibn Ḥudayr rencontra le Prophète qui portait une pierre; il lui dit : « Donne-la-moi. — Sauve-toi, lui répondit-il; va en chercher une autre. J'ai tout autant besoin que toi de la miséricorde divine[6]. »

Un homme originaire de Yamāma, ville de Neǧd, de la tribu des Banū Ḥanīfa, nommé Ṭalaḳ, arriva sur ces entrefaites : « Je suis un spécialiste de la terre à briques », dit-il. Il prit une houe مسحاة et se mit à l'œuvre sous les yeux du Prophète, qui dit : « Cet homme des Banū Ḥanīfa est un véritable artisan. Laissez-le s'approcher de la terre; il sait mieux s'y prendre que nous et a les épaules plus robustes. » Dans une autre version d'Ibn Saʿd le Prophète dit : que Dieu bénisse celui qui excelle dans son métier[7].

(1) Samhūdī, I, p. 233; Buḫārī, I, p. 55, 57; II, p. 83, 205 et 209; Ṭabarī, II, p. 256.

(2) C'est-à-dire les charges de briques sont plus agréées de Dieu que celles de dattes et de raisins secs que l'on transporte de Ḫaybar. Samhūdī, I, p. 234.

(3) Samhūdī, I, p. 234.

(4) Idem, I, p. 234 et 235.

(5) Buḫārī, I, p. 52 et 53.

(6) Samhūdī, I, p. 237.

(7) Idem, I, p. 238.

La mosquée formait un rectangle de 70 coudées de long sur 60 de large, peut-être un peu plus[1].

M. Creswell soutient que l'édifice à l'origine formait un carré de 100 coudées de côté[2], sous prétexte que ces dimensions nous sont transmises par la plupart des historiens les plus anciens[3]. Elles ne nous semblent cependant pas correspondre à la réalité : ces 100 coudées représentent les dimensions de la mosquée après son agrandissement, ainsi que nous le verrons[4].

Ḫariǧa ibn Zayd, l'un des sept juristes de Médine, nous donne les premières dimensions[5].

Les briques employées avaient été tirées du Baqīʿ al-Ḫabḫaba الخبخبة[6], sorte de terrain humide planté d'arbres de ce nom; elles servirent à construire les murs.

L'appareillage utilisé s'appelait *as-samīṭ* السميط et ne comportait que des briques rangées l'une près de l'autre لبنة لبنة[7].

Le milieu de la mosquée formait une *raḥaba*, espace à ciel ouvert[8]. La mosquée avait trois portes : l'une à l'arrière, au sud; la seconde à droite, à l'ouest, qui fut connue sous les noms de bāb ar-Raḥma et de bāb ʿĀtiak; la troisième par laquelle le Prophète entrait à gauche (à l'est), appelée bāb Ǧibrīl[9].

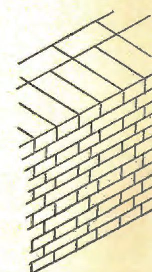
(1) Samhūdī, I, p. 238.

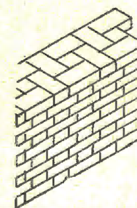
(2) Creswell, *op. cit.*, I, p. 4 et note 2.

(3) Ibn Saʿd, I_2, p. 2.

(4) Les renseignements fournis par Ibn Saʿd (I_2, p. 2) semblent confirmer notre opinion. Il dit : « Les musulmans fondèrent cette mosquée qui formait un carré de 100 coudées de côté ». Mais il ajoute aussitôt : « On dit aussi que ces dimensions étaient moindres ». On voit donc par là qu'Ibn Saʿd n'est pas catégorique et ne présente pas les premières dimensions qu'il cite comme étant nécessairement celles de la mosquée originelle.

(5) Samhūdī, I, p. 238 et 243, d'après le *Mansak* d'an-Nawawī. Ḫariǧa était une grande autorité de la génération qui a suivi immédiatement les Compagnons du Prophète. Son père, Zayd ibn Ṯābit, était l'un des principaux Compagnons. Ḫariǧa mourut en l'an 99 ou 100 (Ibn Ḫallikān, I, p. 210).


Fig. 1. Appareillage *labina wa niṣf.*


Fig. 2. Appareillage *ḏakar wa 'unṯā.*

(6) Samhūdī, I, p. 238, à côté du puits d'Abū Ayyūb à al-Manāṣiʿ, à gauche du Baḳīʿ al-Ġarḳad. Celui-ci, d'après Yāḳūt, n'est que le gros ʿAwsaǧ (ce qui est une erreur, le *ġarḳad* étant la *Nitraria* et le *ʿawsaǧ* le lyciet).

(7) Ibn Sīda explique : « *as-samīṭ* désigne des briques rectangulaires superposées القائم بعضه فوق بعض ». En persan ce mode de construction, d'après lui, s'appelle البراستق. *Al-Muḫaṣṣaṣ*, vol. V, p. 124-125. Voir Samhūdī, I, p. 239, sa citation d'après un ouvrage de رزين (Razīn).

(8) Samhūdī, I, p. 238.

(9) Idem, I, p. 240. — Le *sūḳ* de Médine se trouvait à proximité de la porte de ʿĀtika à l'ouest de la mosquée.

Il semble que la mosquée resta quelque temps sans toiture : une tradition rapportée par Ǧaʿfar ibn Muḥammad précise que la mosquée au début n'avait pas de plafond. Anas ibn Mālik, dans le *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī,* dit, après avoir parlé des palmiers abattus et de l'acquisition du mirbad, «que les troncs des palmiers furent rangés dans la ḳibla de la mosquée».

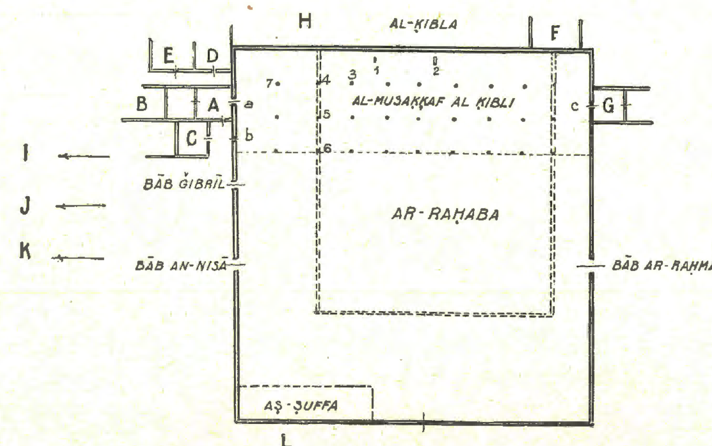


Fig. 3. — La Grande Mosquée de Médine (*al-Ḥaram al-Madanī*).

1. Le *muṣalla.*
2. Le *minbar.*
3. *Usṭuwān ʿĀ'iša.*
4. — *at-tawba.*
5. — *al-maḥras.*
6. — *al-wufūd.*
7. — *as-sirīr.*

(Sur ces colonnes, cf. Samhūdī, I, p. 311-320.)

a. *Bāb ʿĀ'iša.*
b. *Bāb ʿAlī.*
c. *Ḫawḫat Abī Bakr* (cf. p. 409).

A Maison de *ʿĀ'iša.*
B — *Sawda.*
C — *Fāṭima.*
D — *Ḥafṣa.*
E — *Umm Salama* (?).
F *Dār al-ʿAbbās.*
G — *Abī Bakr.*
H — *ʿAbd-Allāh ibn ʿUmar.*
I Direction du *dār Abī Ayyūb.*
J — — *ʿUṯmān aṣ-ṣuġra.*
K — — *Abī Bakr* (voir p. 394, note 2).
L *Dār aḍ-ḍīfān.*

As-Samhūdī l'explique en disant que ces troncs servirent de colonnes du côté de la ḳibla, de manière à supporter la toiture[1].

Abū Saʿīd dit «que cette toiture était en branches de palmier»[2]. Du reste elle existait du vivant du Prophète, ainsi que nous l'indique ce texte rapporté dans les deux *Ṣaḥīḥs* de Buḫārī et Muslim : «La mosquée à l'époque du Prophète était construite en briques. Le plafond était fait de branches de palmier et les colonnes étaient de simples troncs de palmiers[3].»

On ne voit d'ailleurs pas pourquoi on parlerait d'une raḥaba au milieu de la mosquée si cette dernière était une cour.

Les traditions nous renseignent en outre à ce sujet. Les chaleurs étaient pénibles; les Musulmans demandèrent au Prophète, qui accepta, d'ajouter une toiture à la mosquée. On utilisa des colonnes faites de troncs de palmiers et une couverture en feuilles de palmier et de «joncs odorants» *iḏḫir*[1] (*calamus aromaticus*).

[1] Samhūdī, I, p. 233.

[2] Buḫārī, I, p. 57.

[3] Il n'existait pas à Médine d'autres lieux de réunion pour les Musulmans que la mosquée après sa fondation. Ibn al-Munḏir dit : «Tout le monde est d'accord pour dire que la prière du vendredi, du vivant de Muḥammad et au temps des quatre premiers Califes, ne se célébrait que dans la mosquée du Prophète». Al-Ḳāsimī, *Iṣlāḥ al-Masāǧid* (éd. as-Salafiyya, Caire, 1341), p. 55 et 58.

A côté de la mosquée on construisit avec le même procédé deux logements, l'un pour Sawda et l'autre pour ʿĀ'iša[2]. Le logement de ʿĀ'iša a été élevé à l'est de la mosquée. Il contient aujourd'hui le tombeau du Prophète. Sa porte était au nord. Ceci ne contredit pas une autre tradition que nous allons citer et selon laquelle la porte de ʿĀ'iša se trouvait à l'ouest; nous verrons en effet à la fin de cette étude d'après les *Ṭabaḳāt* d'Ibn Saʿd que la ḥuǧra de ʿĀ'iša avait deux portes. Le logement de Sawda venait après celui de ʿĀ'iša[3].

Muḥammad quitta alors la maison d'Abū Ayyūb, où il avait séjourné sept ou onze mois[4] ou moins selon certaines traditions, et s'installa avec Sawda.

Il priait dans la mosquée pendant les travaux comme auparavant.

D'après ʿAṭṭāf ibn Ḫālid, il y fit la prière pendant douze jours, alors que la mosquée n'était encore faite que de branchages عريش[5].

Seize ou dix-sept mois après son arrivée à Médine, la ḳibla fut orientée vers la Kaʿba, car au moment de l'émigration Muḥammad avait reçu l'ordre de se tourner vers Jérusalem dans la prière pour gagner la sympathie des Juifs[6].

A l'occasion de la nouvelle orientation, le verset suivant fut révélé : «Nous t'avons vu tourner ton visage de tous côtés vers le ciel. Nous te ferons suivre une direction qui te plaira. Tourne donc ta figure vers «al-masǧid al-Ḥarām» (*Coran,* chap. II, vers. 144).

Le Prophète se tourna alors au sud, vers la Kaʿba[7], et les Musulmans firent

[1] C'est une plante qui pousse dans la plaine et la montagne; elle a une racine et des tiges fines; son odeur embaume. La meilleure espèce de cette plante se trouve à La Mekke. Elle sert à la confection des toitures comme remplissage entre les poutres; on bourre aussi avec elle les crevasses qui s'ouvrent entre les briques dans les tombeaux. *Fatḥ al-Muʿīn*, I, p. 541.

[2] Samhūdī, I, p. 238, 308 et 325.

[3] Ibn Saʿd, I_2, p. 2.

[4] Ḳasṭalānī, I, p. 90 et 91.

[5] Samhūdī, I, p. 259 et 261.

[6] Le Prophète aimait se trouver d'accord avec les gens du Livre en dehors des points sur lesquels il était lié par un ordre. Buḫārī, II, p. 210.

[7] Ḳasṭalānī, I, p. 100; Samhūdī, I, p. 261. Ibn al-Naǧǧār dit : «Le Prophète, dans sa mosquée de Médine, se dirigea dans ses prières pendant seize mois vers Jérusalem; il reçut alors l'ordre de se tourner vers la Kaʿba»; contrairement à l'assertion de M. Creswell : «il n'utilisa jamais l'espace libre qui devint ensuite la cour de sa maison et plus tard une mosquée», *Early Muslim Architecture,* p. 5.

comme lui. Les femmes et les enfants occupèrent alors l'emplacement des hommes et les hommes celui des femmes.

Cela eut lieu pendant la prière de midi ou de l'après-midi, alors que le Prophète se trouvait dans la mosquée des Banū Salama qu'on appela pour cette raison la mosquée des deux ḳiblas[1].

Les Juifs furent heureux de constater que le Prophète priait en se tournant vers Jérusalem. Lorsqu'il changea la direction de la prière, ils le lui reprochèrent violemment et à cette occasion les versets suivants furent révélés : « Les insensés parmi les hommes demanderont : Qu'est-ce qui les a détournés de leur ḳibla, de celle qu'ils avaient d'abord adoptée? Réponds-leur : L'Orient et l'Occident appartiennent au Seigneur; il conduit ceux qu'il veut dans le droit chemin » (*Coran*, chap. II, vers. 142).

« Nous n'avons établi la précédente ḳibla que pour distinguer celui qui aura suivi le Prophète de celui qui s'en détourne » (*Coran*, chap. II, vers. 143).

« Quand même tu produirais à ceux qui ont reçu les Écritures toutes sortes de preuves, ils n'adopteraient pas ta ḳibla. Toi, tu n'adopteras pas non plus la leur » (*Coran*, chap. II, vers. 145).

M. Creswell prétend que : « To enable Islam to expand in Madīna it was obvious that an agreement would have to be made with them (Jews), either to convert them, or to oblige them to leave the place; their adhesion to Islam would be proof that it was the only real and true religion; their enmity on the other hand would be the greatest danger to Muḥammad's ambitions[2]. »

Cette prétention n'est pas admissible et reste sans preuve. Avant l'émigration même, l'Islām s'était bien affirmé à Médine[3]. Les Juifs, qui s'y trouvaient en minorité comme nous l'avons déjà mentionné[4], ne se montrèrent pas hostiles à Muḥammad : certains, comme ʿAbd Allah ibn Salām[5], se convertirent même à l'Islām.

Le Prophète ne chercha pas à se concilier les Juifs de la façon dont M. Creswell envisage les choses.

(1) Buḫārī, I, p. 52 et III, p. 64; Samhūdī, I, p. 256 et suiv. et II, p. 47-49.
(2) Creswell, *Early Muslim Architecture*, p. 8.
(3) Ṭabarī, II, p. 234-242.
(4) Voir aussi Ḳasṭalānī, I, p. 76.
(5) Buḫārī, II, p. 209.

Il cherchait uniquement à se les concilier parce que c'étaient des gens du Livre, nullement parce qu'il voyait dans leur hostilité un danger pour ce que Creswell appelle franchement les « ambitions de Muḥammad ». Nous ne saurions douter que Creswell n'ignore pas que l'animosité déclarée par les Juifs de Médine à Muḥammad et la rupture du pacte furent funestes à leurs propres intérêts, mais ne gênèrent nullement le développement de l'Islām[1].

Une fois que la ḳibla eut été changée, la porte sud de la mosquée du Prophète fut bouchée. On en perça une autre au nord, si bien que la mosquée continua à avoir trois portes[2].

Muḥammad procéda ensuite à la reconstruction de la mosquée, sans toutefois l'agrandir, en utilisant un appareillage appelé *as-saʿīda* السعيدة[3].

Nous ignorons la date exacte de ce remaniement, il doit être placé en tout cas avant la prise de Ḫaybar. Ibn Zubāla attribue à Anas ces propos : « Le Prophète construisit la mosquée en briques crues quatre ans après l'hégire ». Peut-être doit-on voir là la date de la reconstruction où l'on utilisa cet appareillage *as-saʿīda* : Ibn Zubāla aurait commis une erreur d'interprétation en présentant sous cette forme cette tradition, qu'as-Samhūdī considère comme faible ou mal comprise.

Après la conquête de l'oasis de Ḫaybar, les Musulmans, qui se faisaient chaque jour plus nombreux, vinrent trouver le Prophète et lui demandèrent de procéder à l'agrandissement de la mosquée. Le Prophète accepta. ʿUṯmān acheta le terrain[4]. On utilisa un appareillage appelé الانثى والذكر, la brique mâle et la brique femelle[5]. Les assises de la mosquée étaient construites en pierre sur une hauteur de près de 3 coudées. On utilisa ensuite la brique[6].

L'épaisseur des murs, précise Samhūdī, dépassait légèrement une coudée et

(1) Buḫārī, III, p. 10 et suiv.; II, p. 120; Ṭabarī, III, p. 53.
(2) Samhūdī, I, p. 240.
(3) Idem, I, p. 239. C'est une brique et demie, explique Ǧaʿfar ibn Muḥammad.
(4) Idem, I, p. 241. Dans le récit du siège de ʿUṯmān, le jour de la Maison (يوم الدار), il est fait mention de l'acquisition de ce terrain par ʿUṯmān. Dans une autre tradition, Abū Ḥurayra dit qu'il vit le Prophète transporter des briques pour la reconstruction de la mosquée. On sait qu'Abū Ḥurayra n'était pas à Médine lors de la première construction de la mosquée, il n'est en effet arrivé à Médine que l'année de Ḫaybar (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I, p. 59; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, éd. Būlāq, 1290, III, p. 73).
(5) Samhūdī, I, p. 239. C'est-à-dire deux briques variées لبنتان مختلفتان.
(6) Idem, I, p. 240.

demie[1]. En élévation ils avaient sept ou cinq coudées. C'est la hauteur qu'ils atteignirent lorsque la mosquée fut dotée d'une toiture.

Antérieurement cette hauteur représentait la taille d'un homme.

Après cet agrandissement, la mosquée formait un carré d'environ 100 coudées de côté. Ces dimensions sont données par Ǧaʿfar ibn Muḥammad, qui les tenait de son père[2].

Les traditions diffèrent sur l'endroit où finissait la mosquée du côté ouest.

As-Samhūdī voulut savoir ce qu'était la mosquée du vivant du Prophète; il utilisa les renseignements donnés par Ibn Zubāla et al-Muḥāsibī et alla étudier les vestiges qui subsistaient encore. Il mesura la distance comprise entre la colonne أسطوان attenante au tombeau du Prophète, qui n'avait pas changé de place, et les restes d'une frise que l'on voyait encore sous le plafond dans la partie ouest du mur ancien de la ḳibla. Cette frise tombait juste en face de la cinquième colonne à partir du minbar qu'Ibn Zubāla désignait comme limite ouest de la mosquée du Prophète. Elle remplaçait très vraisemblablement, dit-il, des traces de mosaïques qui marquaient cette limite. Samhūdī arriva au nombre de 97 coudées[3] qui est très voisin des 100 coudées dont nous parlent les premiers historiens.

En effet, Ibn Zubāla et Yaḥya rapportent au sujet de la première mosquée ce qui suit : «Le Prophète construisit d'abord la mosquée avec trois colonnes à droite du minbar et trois colonnes à gauche; la mosquée s'arrêtait à la colonne du Repentir أسطوان التوبة qui détermine l'emplacement du mur est». La largeur de l'est à l'ouest atteignait ainsi 63 coudées[4]. Le Prophète agrandit ensuite la mosquée à la fois à l'est et à l'ouest. Après cet agrandissement, dit Ibn

[1] Samhūdī, I, p. 247. Dans des travaux de restauration exécutés à l'époque du sultan al-Ašraf Ḳāītbāī, roi d'Égypte, des spécimens de briques employées dans la reconstruction de la mosquée ont été découverts dans la maçonnerie du tombeau du Prophète, الحجرة الشريفة, qui est attenante à la mosquée : les unes étaient des briques qui avaient plus d'une coudée de longueur, une demi-coudée de largeur, un quart de coudée d'épaisseur. Les autres étaient rectangulaires; deux de ces briques faisaient la longueur de la première. Idem, I, p. 246 et 247.

[2] Idem, I, p. 239.

[3] Idem, I, p. 253 et 254.

[4] Idem, I, p. 248, 249, 251, 252 et 253. Samhūdī donne la préférence à cette version par le fait que le minbar dans le cas signalé occupe le milieu; car il est logique que le Prophète se place sur un minbar non pas sur un côté du groupe, mais au milieu de ses Compagnons. Idem, I, p. 249. Pour Ibn Zubāla et Yaḥya, ils sont les plus anciens qui aient écrit sur Médine, car Ibn Zubāla n'est autre que Muḥammad ibn al-Ḥasan, ami et disciple de Mālik; il a écrit en 199. Yaḥya est aussi un disciple de Mālik à la deuxième génération; il mourut en 277, à l'âge de 63 ans. Samhūdī, I, p. 252.

Zubāla, «la mosquée comptait quatre colonnes de part et d'autre du minbar»; ce qui signifie que les murs de la mosquée des côtés est et ouest correspondaient à la cinquième rangée des colonnes des deux côtés[1]. Mālik ibn Anas avait déclaré que le mur est de la mosquée, de ce côté, atteignait la rangée des lampes entre les colonnes situées sur l'alignement de la colonne du Repentir et celles qui étaient adossées au tombeau du Prophète[2]. La partie reculée de la première mosquée correspondait au jambage extrême de la porte appelée *bāb an-Nisāʾ*[3] باب النساء.

Le dernier agrandissement de la mosquée eut lieu après la conquête de Ḫaybar, la 7e année de l'hégire[4].

Ǧaʿfar ibn ʿAmr, dans une tradition qui lui est attribuée, dit : «Le Prophète avait bâti la mosquée deux fois, la première à son arrivée à Médine et la seconde après la conquête de Ḫaybar»[5].

Muḥammad fit successivement bâtir pour ses autres épouses d'autres logements, au fur et à mesure des besoins[6]. Ils étaient donc construits «sans idée préconçue», car au moment de la construction de la mosquée, Muḥammad ne voulut qu'un seul logement pour Sawda et un second pour ʿĀʾiša. On ne saurait donc raisonnablement soutenir que «Muḥammad prévoyait une augmentation considérable de sa famille et voulut donc avoir une maison d'habitation, *dār*, suffisamment vaste pour loger non seulement ses femmes, mais aussi ses filles avec leurs maris[7]».

Ces derniers logements se trouvaient entre celui de ʿĀʾiša et la porte qui venait après celle du Prophète (bāb ar-Raḥma) et de l'autre côté jusqu'à la demeure de Asmāʾ bint Ḥasan ibn ʿAbd Allāh ibn ʿObayd Allāh ibn ʿAbbās[8]. La porte du Prophète (bāb an-Nabī) était située en face du logement de ʿĀʾiša; elle

[1] Samhūdī, I, p. 253.

[2] Idem, I, p. 250. Ibn Zubāla rapporte : «L'intervalle entre la colonne du Repentir et le mur du tombeau du Prophète est de 20 coudées». Samhūdī observe, de son côté, qu'après vérification il a obtenu le même résultat. Idem, I, p. 316.

[3] Idem, I, p. 252 et 255.

[4] Barzanǧī, *Nuzhat an-Nāẓirīn* (éd. al-Ǧamāliya, Caire, 1332), p. 11.

[5] Samhūdī, I, p. 241.

[6] Ibn Saʿd, I$_2$, p. 181; Samhūdī, I, p. 327 et 328.

[7] Creswell, *Early Muslim Architecture*, p. 3 et Caetani, *Annali dell'Islam*, I, p. 437.

[8] Voir Ibn Saʿd, I$_2$, p. 180 et 181. Al-Samhūdī dit : on doit entendre par ces termes : «la porte qui vient immédiatement après celle du Prophète» la porte située juste en face à l'ouest et que l'on appelle Bāb ar-Raḥma». I, p. 325.

reçut ce nom précisément parce qu'elle se trouvait en face de ce logement et non pas parce que le Prophète entrait par là dans la mosquée; elle n'existait pas du vivant de Muḥammad[1]. La maison de Asmā' se trouvait à l'est de la mosquée immédiatement après la maison de Rayṭa fille d'Abul ʿAbbās, qui se trouvait en face de la porte des femmes[2]. Les logements n'étaient pas tous parallèles à la mosquée et sur un côté.

Al-Buḫārī rapporte que le Prophète se trouvait une fois avec ses femmes dans la mosquée. Toutes partirent sauf Ṣafīya, à laquelle il dit : «Ne te presse pas; je t'accompagnerai». Elle habitait dans la maison appelée Dār Usāma, ce qui signifie que ce logement ne faisait pas partie de ceux qui entouraient la mosquée[3].

La maison de ʿUṯmān se trouvait en face de la porte de Ǧibrīl[4].

La ḥuǧra de Fāṭima était derrière celle de ʿĀ'iša[5] vers le nord. Celle de Ḥafṣa était adossée à cette dernière du côté de la kibla من جهة القبلة, c'est-à-dire du sud[6]. On rapporte, d'autre part, qu'une rue séparait ces deux dernières maisons. Grâce à cette contiguïté, ʿĀ'iša et Ḥafṣa causaient ensemble sans quitter leurs ḥuǧras[7].

Le Prophète logeait parfois dans la maison de Ḥafṣa[8].

Plusieurs traditions, qui représentent un certain nombre de petites divergences sur des points de détail, nous donnent la description des ḥuǧras.

Selon Muḥammad ibn Hilāl, ces ḥuǧras étaient faites en branches de palmier et couvertes d'étoffes de laine[9].

ʿAṭā' al-Ḫurasānī raconte qu'elles étaient en branches de palmier et que les ouvertures en étaient fermées par des tentures de laine noire[10].

ʿUmar ibn Abi Anas dit : «Il y avait quatre logements construits en briques; chacun de ces logements était d'ailleurs suivi d'une ḥuǧra en branches de

[1] Samhūdī, I, p. 496.
[2] Idem, I, p. 499 et 528. La maison de Rayṭa englobait vers l'est une partie de la maison d'Abū Bakr où il logeait à son décès.
[3] Idem, I, p. 326.
[4] Idem, I, p. 498.
[5] Idem, I, p. 330, 338, 496 et 497.
[6] Idem, I, p. 360, 361, 365, 375 et 384.
[7] Idem, I, p. 384 et 385.
[8] Idem, I, p. 365.
[9] Idem, I, p. 326.
[10] Idem, I, p. 366.

palmier. Il y avait encore cinq logements de branches de palmier revêtues de boue, sans ḥuǧra; les portes étaient fermées avec des tentures de laine.»

ʿUmar mesura le rideau qui fermait ces portes et donne les dimensions suivantes : 3 coudées sur 1 coudée et l'épaisseur du bras[1].

ʿAbd Allāh ibn Yazīd al-Huḏalī dit que ces logements étaient en briques crues, entourés de ḥuǧras en branches de palmier mêlées à de la boue — sauf la ḥuǧra de Umm Salama[2].

On peut déduire d'une tradition rapportée par Ibn Saʿd que la maison de ʿĀ'iša, l'une des quatre premières ḥuǧras décrites par ʿUmar, n'avait pas de mur en maçonnerie à l'époque du Prophète. Le premier qui ait élevé un mur en maçonnerie fut ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb[3]. As-Samhūdī pense qu'il s'agissait de la ḥuǧra en branches de palmier qui fut construite en maçonnerie : c'est pour concilier ces citations quelque peu différentes qu'as-Samhūdī aboutit à cette conclusion[4].

Le logement d'Umm Salama faisait exception : sa ḥuǧra était en briques crues. ʿAbd Allāh ibn Yazīd rapporte que lorsque le Prophète entreprit l'expédition de Dūmat al-Ǧandal (دُومَة الجَنْدَل), Umm Salama construisit sa ḥuǧra en briques crues. A son retour, le Prophète vit cette construction et entra chez Umm Salama et lui demanda ce que signifiait ce mode de construction. «J'ai voulu, ô Prophète, me mettre entièrement à l'abri des regards. — Le plus mauvais usage, répondit le Prophète, qu'un musulman puisse faire de son argent, c'est de le consacrer à des constructions[5].» Ce logement était près de la porte de la mosquée[5].

Al-Buḫārī rapporte dans le chapitre consacré à la maladie du Prophète d'après Ibn Šihāb, que pendant sa maladie Muḥammad fit lever le ستر de la ḥuǧra de ʿĀ'iša... Il est évident qu'il faut entendre par là la tenture qui fermait la ḥuǧra[6].

Nous pouvons dégager deux conclusions générales des données précédentes. Les logements ne s'étendaient pas sur un seul côté de la mosquée, de plus certains avaient des ḥuǧras. D'ailleurs, d'après ʿĀ'iša, le Prophète élevait des logements autour de la mosquée حول المسجد[7].

[1] Samhūdī, I, p. 327.
[2] Idem, I, p. 326.
[3] Idem, I, p. 383.
[4] Ibn Saʿd, I_1, p. 180 et 181 et II_1, p. 72; Samhūdī, I, p. 383.
[5] Ibn Saʿd, I_1, p. 181; Samhūdī, I, p. 326 et 327.
[6] Buḫārī, III, p. 59.
[7] Samhūdī, I, p. 328.

Daūd ibn Ḳays dit : «Je crois que l'appartement avait 6 ou 7 coudées de large et 8 à 9 coudées de long».

Il ajouta : «Je me trouvais à la porte de ʿĀʾiša, je remarquai qu'elle était orientée vers l'ouest»[1].

Al-Ḥasan al-Baṣrī dit : «J'entrai dans la maison du Prophète, alors que j'étais encore un tout jeune homme. Je touchais le plafond de ma main. Chaque logement avait une ḥuǧra. Les parois en étaient en bois de thuya. On frappait à la porte avec les ongles, ce qui signifie qu'elle n'était pas munie de marteau[2].»

Les portes étaient munies de loquets ضباب et de rideaux tissés de poils noirs. Il n'y avait pas de portier à la maison du Prophète[3].

Le Prophète assigna comme logement aux Muhāǧirs, à Médine, les terrains vacants ou ceux qui avaient été cédés par les Anṣārs.

Quelques-uns des Muhāǧirs qui ne pouvaient pas faire les frais d'une construction, durent rester à Ḳuba chez ceux qui les avaient hébergés.

On peut constater par là que Médine ne disposait pas alors d'emplacements vacants pour installer tous les émigrés arrivés à la suite du Prophète.

Yāḳūt rapporte au sujet des dārs et rabʿs assignés par le Prophète à ses Compagnons : «Lorsqu'il s'agissait de lieux vacants et abandonnés[4], c'était le Prophète qui les répartissait. Pour ce qui est des lieux habités, les Anṣārs en faisaient don au Prophète, qui les répartissait ensuite comme les premiers[5].»

Les pluies arrivant à percer le plafond de la mosquée, les Compagnons demandèrent de nouveau au Prophète de l'enduire de boue. «Non, répondit-il, c'est là un branchage comme celui de Moïse.» La mosquée resta donc en cet état jusqu'à sa mort.

Lorsque l'ombre de la mosquée était d'une coudée, c'est-à-dire de 2 pieds, on faisait la prière de midi, et lorsqu'elle atteignait des dimensions doubles, celle d'al-ʿaṣr[6].

[1] Samhūdī, I, p. 383 et 384.
[2] Idem, I, p. 329.
[3] Idem, I, p. 513; Buḫārī, IV, p. 145. Voir aussi Ḳasṭalānī, I, p. 392.
[4] فى عفا من الأرض.
[5] Samhūdī, I, p. 518.
[6] Idem, I, p. 239.

Lorsqu'il pleuvait, la mosquée était remplie de boue. Abū Saʿīd al-Ḫudrī a dit : «J'ai vu le Prophète qui se prosternait dans l'eau et la terre détrempée : j'aperçus même des traces de boue sur son front»[1]. Une nuit où il avait plu avec violence, les fidèles charrièrent des petits cailloux et les répandirent sur le sol pour pouvoir y prier. Le Prophète achevait sa prière; il s'écria : «Que ce tapis est beau!»[2]. Cette tradition a servi à quelques auteurs pour faire remonter à l'époque du Prophète l'usage du gravier dans les mosquées.

Muḥammad se réserva dans la mosquée un réduit dont les parois et la porte étaient faites de nattes من حصير. Il s'y retirait pendant le mois de ramadān pour prier. Abū Laïla citant ce réduit le désignait sous le nom de *ḳubba min ḫūṣ* (réduit en feuilles de palmier) قبة من خوص[3].

Les Muhāǧirs devenaient nombreux à Médine. Beaucoup d'entre eux étaient pauvres; ceux qui avaient des connaissances descendaient chez elles; ceux qui n'en avaient pas étaient installés par le Prophète dans la mosquée et portaient le titre de «ahl aṣ-Ṣuffa». Abū Huraïra, qui était l'un d'eux, les décrit en ces termes : «Les «ahl aṣ-Ṣuffa» sont les hôtes de l'Islām, ils ne cherchent pas d'abri auprès des parents; ils n'ont pas de fortune ni de personne sur qui compter». Selon al-Buḫārī, c'étaient des gens pauvres dont le nombre dépassait la centaine[4].

Le Prophète s'asseyait avec eux et était leur familier. Le soir il les convoquait et les répartissait entre ses Compagnons; quelques-uns partageaient son souper[5].

Le nombre de ces pauvres augmentait ou diminuait avec les mariages, les départs, ou les décès.

Les uns étudiaient le Coran et la sunna; c'est à leur sujet que ces révélations ont été faites : *Coran*, chap. II, vers. 266-272; chap. XVIII, vers. 28 et autres.

[1] Samhūdī, I, p. 242; Buḫārī, I, p. 79.
[2] Samhūdī, I, p. 472.
[3] Idem, I, p. 320. Dans Muslim : *ḥuǧra* «pièce». Idem, même page.
[4] Samhūdī, I, p. 321, 322 et 323; Buḫārī, I, p. 56; Šāṭibī, *al-Iʿtiṣām*, I, p. 266-270.
[5] Samhūdī, mêmes pages. On traduit communément l'expression *ahl aṣ-Ṣuffa* par «gens de la banquette» (L. Massignon). On sait en effet que le terme de Ṣuffa désigne la banquette qui se trouve enchâssée dans une niche et qui ressemble à la *maḳsala* à l'entrée des mosquées. Nous inclinons à croire que الصفة désigne ici une partie couverte située à l'arrière de la mosquée où venaient s'abriter les pauvres sans domicile. C'est l'explication donnée de ce terme par ʿIyāḍ et Ibn Ḥaǧar respectivement : ظلة فى مؤخر المسجد et مكان فى مؤخر المسجد النبوى مظلل. Idem, I, p. 321.

Selon Ṭalḥa al-Baṣrī les nouveaux arrivants s'installaient chez leurs amis, quand ils en avaient, sinon ils se rendaient à la Ṣuffa [1].

Les auteurs qui ont traité du mysticisme musulman citent la Ṣuffa et l'assimilent aux madrassahs et aux ribāṭs (lieux où l'on se retirait pour adorer Dieu et auxquels on léguait des biens de mainmorte).

On trouve dans al-Buḫārī plusieurs traditions concernant la façon dont le Prophète s'asseyait et se penchait en arrière en croisant les jambes; d'autres traditions se rapportent aux Bédouins qui fréquentaient la mosquée et y séjournaient ou à certains des Compagnons qui venaient y dormir; d'autres encore font aussi allusion aux chiens qui la traversaient, aux chameaux qu'on y attachait, aux gens qui n'hésitaient pas à cracher par terre, à crier, à discuter, à s'y soumettre à des entraînements, à y dresser des tentes ou à y enchaîner des prisonniers.

Caetani et d'autres ont cru trouver là des faits concrets et réels établissant la nature essentiellement domestique de la construction : «it is more in accordance with actual facts to say that he (Muḥammad) built his house for his own private use, and laid it out in the fashion which was customary in his day and that afterwards, through adventitious circumstances, the courtyard gradually assumed a more and more public character» [2].

Ils prétendent ensuite que les biographes du Prophète n'ont pas réussi à dégager la réalité historique des faits. Mais leurs affirmations sont cependant réfutées par l'iǧmāʿ des Musulmans, établissant les conditions historiques qui ont entouré la fondation de cette mosquée et par les faits réels eux-mêmes dont ils se revendiquent en les interprétant mal, pour défigurer la destination de la mosquée.

Le Prophète, en effet, s'étendait sur le dos dans la mosquée; mais c'était uniquement pour se délasser, chose permise à la mosquée ainsi qu'à la maison. ʿUmar et ʿUtmān faisaient de même, à l'époque où il n'était vraiment plus possible de considérer la mosquée comme une maison [3].

On devra observer, toutefois, que les mosquées sont des lieux de culte; ces tolérances ne sont admises qu'à la condition de ne pas aboutir à des excès, ainsi que le dit Ibn Taymiya dans ses fatwas. «Il importe, écrit-il, de bien distinguer entre des tolérances faites rarement et les cas de nécessité d'une part et

(1) Samhūdī, I, p. 323.
(2) Creswell, *Early Muslim Architecture*, p. 3.
(3) Buḫārī, I, p. 60.

d'autre part l'habitude excessive de ces pratiques ainsi que celles que ne justifie aucune nécessité réelle». C'est en ce sens qu'Ibn ʿAbbās a pu dire : «Ne prenez pas les mosquées comme des lieux de sommeil et de sieste [1]».

C'est d'une manière analogue que les Compagnons se reposaient dans la mosquée. On acceptait par nécessité les étrangers comme les «gens de la Ṣuffa».

As-Sindī dit dans sa *Ḥāšiya* [2] : «Si l'on examine la situation de ahl aṣ-Ṣuffa, on peut se rendre compte qu'il leur était impossible de posséder des maisons : il leur fallait donc de toute nécessité chercher un refuge dans la mosquée» [3]. On demanda à Ibn Taymiya s'il était permis de dormir dans une mosquée. Ibn Taymiya répond que la chose était permise à l'étranger ou au pauvre qui se trouvaient dans la nécessité de le faire; mais qu'en aucun cas il ne fallait confondre la mosquée avec une chambre à coucher.

Caetani parle des chiens qui traversaient la mosquée : al-Buḫārī aussi nous le rapporte, mais le fait n'était qu'accidentel.

Les chiens n'étaient pas attachés dans les maisons. On trouve dans les traditions que le Prophète ne tolérait que les chiens de garde ou de chasse (Buḫārī, Muslim, etc.).

Caetani se prévaut du fait que quelques délégations laissèrent leurs chameaux dans la mosquée après les avoir entravés; mais cela était possible, puisque la mosquée était recouverte de sable; certains même étaient chargés d'en assurer l'entretien [4]. Si elle avait été recouverte de nattes, les chameaux n'auraient pu y pénétrer. De même il était aisé de faire disparaître les crachats

(1) Ibn Taymiya, *Fatāwi*, vol. I, p. 111 et 131.
(2) As-Sindī, *op. cit.*, I, p. 56.
(3) Il est donc difficile de dire : «that the Aṣḥāb aṣ-Ṣuffa were given a temporary roof only, instead of huts, viz. :— because Muḥammad considered the building as his own private house, and accommodated these poor homeless followers as a temporary measure, until room could be found for them elsewhere. Had he meant the building for a mosque, these followers who had remained faithful to him in his bitterest days, and who depended upon him for a home, would have had as much right as his wives to live in the building.» Creswell, *op. cit.*, p. 5 et 6. La contradiction que renferment ces assertions ne saurait passer inaperçue. Caetani est parti de ce principe que la mosquée à l'origine était une maison. Le récit lui-même indique que les gens de la Ṣuffa ne demeurèrent pas continuellement dans la mosquée : au début ils y habitaient par nécessité; leur situation alla en s'améliorant comme celle des autres Compagnons. Nous avons dit que certains d'entre eux se marièrent et allèrent habiter ailleurs. L'observation pourrait être considérée comme juste si les *aṣḥāb aṣ-Ṣuffa* avaient été installés dans la maison du Prophète; leur installation dans la mosquée ne pouvait être que temporaire.
(4) Buḫārī, I, p. 53.

en les recouvrant de sable. Le Prophète avait interdit que l'on crachât dans la mosquée sans faire disparaître le crachat, sous peine de commettre un péché. Il était d'ailleurs très rare qu'on le fît, en raison du respect que les premiers Musulmans portaient à la mosquée[1].

On raconte qu'une nuit Abū ʿUbayda se moucha dans la mosquée et oublia de recouvrir de sable l'impureté dont il avait souillé le sol. Rentré chez lui, il s'aperçut de son oubli, il se munit d'une torche et courut à la mosquée réparer le dommage, disant : « Louanges à Dieu! Je viens de m'épargner un péché[2]. »

An-Nasāʾī et Ibn Māǧa rapportent d'après Anas que le Prophète vit que quelqu'un s'était mouché dans la ḳibla de la mosquée; il se fâcha au point d'en devenir rouge; une femme des Anṣārs se leva et fit disparaître l'impureté et mit à la place des parfums. Le Prophète dit : « Comme cela est beau! »[3].

Abū Dawud rapporte également que le Prophète destitua un imām qui avait craché dans la ḳibla; il dit aux gens de la mosquée de ne pas prier derrière lui[4].

Caetani cite aussi une tradition remontant à Kaʿb ibn Mālik et Ibn Abī Ḥadrad et pense y trouver la preuve que les Musulmans venaient là pour régler leurs affaires privées[5]. Il semble oublier que le Prophète trancha immédiatement le litige pour mettre fin au vacarme qu'il occasionnait et qu'il interdit qu'on se livrât à tout commerce dans la mosquée[6].

Les exercices de lance dans la mosquée n'étaient pas des danses sauvages. « We even read that on one occasion permission was given to a band of Sudanese natives *to execute savage dances for the amusement of the Prophet and his wives*, who looked on hidden behind his shoulders[7]. » C'était un entraînement à la guerre[8]. ʿUmar, dit-on, critiqua cette habitude. Le Prophète lui répondit : « Laisse-les ». Si ces pratiques avaient eu lieu dans une maison, on voit mal pourquoi ʿUmar aurait voulu les interdire en présence du Prophète.

(1) Ibn al-Ḥāǧǧ, *al-Madḫal*, II, p. 203 et 204.
(2) Al-Ḳāsimī, I, p. 240.
(3) Samhūdī, I, p. 475.
(4) Ibn Taymiya, *Fatāwi*, I, p. 106; Samhūdī, I, p. 476.
(5) Creswell, *Early Muslim Architecture*, p. 6.
(6) As-Sindī, *op. cit.*, vol. I, p. 57 et 59; Buḫārī, I, p. 58.
(7) Creswell, *op. cit.*, p. 6.
(8) Ḳasṭalānī, *Fatḥ al-Bāri* (éd. al-Maṭbaʿa al-Bahiya, 1348), vol. I, p. 436. — Buḫārī, I, p. 57.

Al-Muhallab dit : « La mosquée est destinée à assurer l'entière sécurité de la communauté. Tout ce qui sert l'Islām et les Musulmans y est autorisé. » Il était donc normal que l'on ait pu dans certains cas y laisser des prisonniers de guerre et des blessés[1]. Ceux qui se reportent au texte d'al-Buḫārī, trouveront ce rapport cité purement et simplement sous le titre : « Ceux qui portent des lances dans les mosquées » et sous une forme différente.

On sait, en outre, que toutes les traditions qui concernent les faits cités ont pour objet la mosquée et ne font jamais la moindre allusion au *dār* dont Caetani affirme l'existence. Lorsque l'on parle des logements du Prophète, on les désigne sous le nom de *ḥuǧra*, mais jamais sous celui de *dār*.

C'est bien là ce qu'ont compris les biographes du Prophète comme les traditionnistes. On ne saurait donc leur reprocher « de n'avoir pas réussi à saisir le véritable aspect des choses »[2].

Si même la mosquée, avec les logements qui l'entouraient, avait été bâtie sur le plan de la maison arabe, nous ne voyons pas là de nouvel argument à la thèse de Caetani. L'Islām n'a pas imposé de plan particulier à une mosquée : la mosquée, comme on le comprend, est tout emplacement, quelle que soit sa disposition, qui a été destiné à la prière et réglementairement orienté.

Une législation précise réglemente la propriété de la mosquée. Pour Abū Ḥanīfa, tout musulman qui vient de construire une mosquée cesse d'en être le propriétaire dès qu'il a autorisé qu'on y prie et qu'un seul de ses coreligionnaires y a effectivement prié. Pour Abū Yūsuf, il cesse de l'être par le fait qu'il énonce sa volonté de constituer cette construction en mosquée[3].

Il va de soi que ces lois ont pris leur naissance à la mosquée du Prophète.

Beaucoup des mosquées fondées le long des routes et orientées vers la ḳibla étaient de proportions minuscules[4]; certaines laissaient tout juste la place nécessaire pour se prosterner, tradition que l'on retrouve de nos jours dans les villages d'Égypte.

Les mosquées, fondées à l'époque des Compagnons, reproduisaient la disposition simple de la mosquée du Prophète. Les chefs militaires avaient

(1) Ṭabarī, III, p. 55. Il y avait une femme appelée Rufayda qui avait dans la mosquée une tente où elle soignait gratuitement les blessés.
(2) Creswell, *op. cit.*, p. 3.
(3) Al-ʿAynī, *Šarḥ al-Kanz*, I, p. 348.
(4) Samhūdī, II, p. 55; Buḫārī, I, p. 54 et 60.

l'habitude de s'inspirer à cet effet de la sunna, lors de la création des villes en pays conquis.

Ibn Taymiya dit : «Le siège des imāms et le lieu de réunion de la communauté étaient les mosquées. Le Prophète avait fondé sa mosquée dans une intention pieuse : on y faisait la prière, on y récitait le Coran, on y invoquait le nom de Dieu, on y enseignait la science, on y faisait des prônes, on y prenait toutes les décisions politiques, on y attachait les étendards et les fanions, on y désignait les amīrs, on y nommait les chefs (subalternes) عرفاء.

«C'est là que les Musulmans se réunissaient, chaque fois qu'un problème se posait à eux dans leur vie spirituelle ou matérielle. Il en est de même des agents du Prophète à La Mekke; à aṭ-Ṭā'if, au Yemen, etc., et avec ceux qu'ils avaient chez les Bédouins; car ceux-ci avaient un lieu de réunion مجمع où l'on faisait la prière et où se dirigeaient les affaires publiques, ainsi que le Prophète l'a dit : «Les Banū Ismā'īl étaient dirigés par les prophètes; chaque fois qu'un prophète disparaissait, un autre lui succédait. Mais il n'y aura pas de prophète après moi. Il y aura des Califes (que vous reconnaîtrez ou non).»

«Que devons-nous faire?», demanda-t-on au Prophète. «Soyez fidèles au serment par lequel vous avez reconnu le Premier, puis son Successeur. Demandez à Dieu de vous aider. Dieu demandera aux imāms compte de leurs actions.»

«Une fois à la tête d'une ville, comme 'Attāb ibn Asīd à La Mekke et 'Uṯmān ibn al-'Āṣ, à aṭ-Ṭā'if, tout gouverneur présidait la prière et faisait exécuter les sanctions légales. Il en était de même lorsque le Prophète nommait quelque musulman à la tête d'une expédition : comme Zayd ibn Ḥāriṯa et son fils Usāma, 'Amr ibn al-'Āṣ, etc., l'amīr al-Ḥarb, le chef de l'expédition dirigeait la prière [1].»

On trouve parmi les traditions authentiques des textes établissant formellement les mérites de la mosquée de Médine : «Les montures ne doivent être préparées que pour trois mosquées : celle de La Mekke, celle de Jérusalem et la mienne» [2]. «Celui qui se met en route uniquement pour faire la prière dans ma mosquée et qui effectivement la fait est l'égal de celui qui accomplit un Pèlerinage [3].» Le premier ḥadīt suffit à réfuter les allégations suivantes de Caetani : «that Muḥammad, up to the very day of his death never intended to have temples for daily worship, holding that every man in whatever place he was could pray and address God directly» [4].

[1] Ibn Taymiya, *Fatāwi*, II, p. 458. — [2] Buḫārī, I, p. 132; Samhūdī, I, p. 294. — [3] Idem, I, p. 25. — [4] Creswell, *Early Muslim Architecture*, p. 7.

Caetani songe sans doute, dans ce passage, à cette tradition du Prophète : «Tout homme que surprend l'heure de la prière doit la faire là où il se trouve» [1]. La bonne interprétation qu'il convient d'adopter pour ce ḥadīt est que «la terre tout entière est un lieu de prière : la prière est donc valable partout, sauf dans le cas où une circonstance accidentelle fait de la prière un acte (blâmable) ou illégitime» [2]. Le Prophète a dit d'après les *Sunan* d'Abū Dawūd : «La terre tout entière est mosquée, sauf les cimetières et les bains». Les traditionnistes ont reconnu cette tradition comme authentique [3]. On ne saurait trouver là un argument contre l'existence des mosquées.

Les traditions nous rapportent aussi que Muḥammad imposa à tous les habitants de Médine, sans distinction, de se réunir chaque semaine à un jour déterminé, dans une mosquée assez grande pour les contenir; toutes les autorités, ainsi que nous le rapporte Ibn Mundir, sont d'accord pour reconnaître que la prière du vendredi ne fut jamais célébrée ailleurs que dans la mosquée du Prophète, aussi bien du vivant de ce dernier que sous les quatre premiers califes [4]. Caetani a voulu encore expliquer par d'autres raisons que les Arabes se dispensaient de venir faire leurs prières canoniques dans la mosquée du Prophète : «And nine-tenths of the population of Arabia at this time being nomads, it was useless to think of tying them to fixed times» [5].

Cette affirmation est contraire à toute vérité, car l'Islām dès l'origine a fait aux Musulmans l'obligation de s'acquitter des cinq prières journalières aux heures fixées. Tout retard apporté à l'une de ces cinq prières tombe sous le coup d'une réglementation bien précise [6]. Le citadin est lié comme le nomade; la prière en commun est seulement préférable à la prière individuelle [7]. La prière du vendredi à l'époque du Prophète et sous les quatre premiers califes fut toujours célébrée dans un lieu solennel qui fut toujours le même : la mosquée principale de la ville [8]. At-Tirmidī rapporte une tradition qui remonte

[1] Buḫārī, I, p. 56.
[2] As-Sindī, *op. cit.*, I, p. 56; Ḳasṭalānī, I, p. 524 et 525.
[3] Ibn Taymiya, *Fatāwi*, I, p. 113.
[4] Al-Ḳāsimī, p. 58; Samhūdī, I, p. 552.
[5] Creswell, *Early Muslim Architecture*, vol. I, p. 7.
[6] Dieu a dit : «La prière est pour les croyants une stricte obligation dont ils doivent s'acquitter ponctuellement». Le Prophète répondit, lorsque Ibn Dawud lui demanda quelle était l'œuvre la plus méritoire : «La prière à ses heures». Ibn Taymiya, *Fatāwi*, II, p. 458.
[7] Buḫārī, I, p. 76.
[8] Al-Ḳāsimī, p. 58.

à un habitant de Ḳuba et que lui-même tenait de son père qui avait été un compagnon du Prophète : «Le Prophète nous ordonna de venir de Ḳuba assister (à Médine) à la prière du vendredi»[1].

Les Bédouins étaient établis aux alentours de Médine; ils ne faisaient pas la prière du vendredi que le Prophète ne leur avait pas ordonné de faire[2].

Les cinq prières, par contre, s'imposaient aux Bédouins comme aux autres Musulmans : ils ne les négligeaient pas mais s'en acquittaient au contraire avec zèle et piété. Al-Buḫārī rapporte que le Prophète pria une nuit dans la mosquée de Médine; avec lui quelques fidèles priaient. La nuit suivante il pria à nouveau au milieu d'une affluence plus grande. La troisième et la quatrième nuit, les fidèles se rassemblèrent comme précédemment, mais le Prophète ne parut pas. Le lendemain il leur dit : «J'ai vu ce que vous avez fait. Je me suis abstenu de venir me joindre à vous uniquement par crainte de voir cette prière vous être imposée[3].» Cela se passait au mois de ramaḍān. Un tel empressement apporté dans une prière supplémentaire est la meilleure preuve du zèle avec lequel on s'acquittait des cinq prières canoniques.

On peut être surpris de lire dans l'ouvrage du professeur Creswell[4] les lignes suivantes : «Dans la pensée de Muḥammad il n'existait au monde que deux masǧids : celui de La Mekke et celui de Jérusalem, qui ni l'un ni l'autre, à l'époque, n'étaient musulmans. Dans le Coran ce sont les seuls que le Prophète (he) cite; on ne trouve pas un seul mot sur une mosquée à Médine. . . . . Masǧid, en conséquence, désigne un emplacement à destination religieuse, pas forcément musulman. Plus tard, tout lieu de prière musulman devint un masǧid et finalement les termes de ǧāmiʿ et de masǧid furent adoptés pour désigner un emplacement réservé à une adoration en commun.»

Ces lignes, ainsi que les allégations précédentes, ne s'accordent pas avec le point de vue musulman. Les unes peuvent être légitimement considérées comme excessives; en admettant qu'il fût prouvé que le Coran ait voulu se borner aux deux Ḥarams, nous ne verrions pas là la preuve que ces deux Ḥarams fussent les seuls à pouvoir légitimement exister aux yeux du Prophète : il faudrait,

[1] Al-Ḳāsimī, p. 59; Buḫārī, I, p. 76. — [2] Al-Ḳāsimī, p. 58. — [3] Buḫārī, I, p. 126. — [4] *Early Muslim Architecture*, vol. I, p. 7.

pour soutenir cette dernière thèse, pouvoir s'autoriser de traditions authentiques niant catégoriquement l'existence d'autres mosquées. Or c'est le contraire qui a eu lieu. De plus, le Coran lui-même cite d'autres mosquées que les deux Ḥarams, par exemple la mosquée «Masǧid ad-Ḏirār» (surate du Repentir, vers. 108-111), et «la mosquée qui a été construite pour la piété» (même surate, verset 10).

Al-Bayḍāwī et ses prédécesseurs[1] disent qu'il s'agit ici de la mosquée de Ḳuba ou de la mosquée du Prophète. Les commentateurs qui opinent pour cette seconde identification s'appuient sur une tradition d'Abū Saʿīd : «J'ai demandé au Prophète, raconte ce dernier, quelle était cette mosquée. — C'est votre mosquée, celle-ci, celle de Médine, me répondit-il.» En outre, les trois grandes mosquées, celle de La Mekke, de Jérusalem et de Médine, sont citées simultanément dans plusieurs ḥadīt : nous en avons cité un où il est question des trois mosquées pour la visite desquelles il est permis d'entreprendre délibérément un voyage. Les ḥadīt authentiques qui citent d'autres mosquées sont fort nombreux; rappelons ceux qui parlent des mosquées élevées par le Prophète et ses Compagnons à La Mekke, à Ḳuba, à Médine et ailleurs. On peut trouver dans les deux *Ṣaḥīḥs* une tradition remontant à Anas et où il est question d'une conversation entre Abū Ṭalḥa et Umm Sālim au sujet de l'emplacement que le Prophète destinait à la prière en le désignant sous le nom de masǧid, au moment où les confédérés cernaient Médine, lors de la guerre de la tranchée. «Je m'y rendis, dit Abū Ṭalḥa, et je trouvai effectivement le Prophète dans la mosquée au milieu des Musulmans[2].»

De même le Prophète envoya le message suivant : «De Muḥammad, prophète de Dieu, aux habitants de ʿAmmān. Ensuite. Déclarez : il n'y a de dieu que Dieu et le Prophète est son envoyé. Payez la zakāt; tracez des mosquées. Sinon je vous attaquerai[3].»

On ne saurait aussi manquer d'être frappé du fait que le professeur Creswell dit que Muḥammad n'a cité dans le Coran que les deux Ḥarams, mettant ainsi le Coran au même rang que le ḥadīt; par ailleurs il passe sous silence les traditions rapportées par al-Buḫārī ou par d'autres traditionnistes non moins nombreux, bien qu'il considère al-Buḫārī non seulement comme l'un des plus

[1] Ibn Saʿd, I, p. 5 et 6; Buḫārī, II, p. 205; Samhūdī, II, p. 16 et 17. Ibn Ḥaǧar et autres soutiennent que cette révélation s'applique aux deux mosquées de Ḳuba et de Médine. Samhūdī, II, p. 16.

[2] Ḳasṭalānī, *al-Mawāhib*, I, p. 489 et 490.

[3] Cette tradition est citée par aṭ-Ṭabarānī, al-Bazzār et d'autres savants dont le hanbalite Ibn Rāǧeḥ dans son *Šarḥ al-Arbaʿīn. Al-Hadiyya as-Saniyya*, p. 68.

anciens traditionnistes, mais aussi comme celui dont l'opinion est à la fois la plus critique et la plus sûre[1].

La différence entre la mosquée et les maisons du Prophète apparaît clairement à la lecture de ce verset : « N'entrez dans les maisons du Prophète qu'avec autorisation ». Il aurait donc fallu aux Musulmans une autorisation spéciale pour entrer dans la mosquée, si celle-ci avait fait partie de la maison du Prophète. La mosquée, au contraire, était ouverte à tout moment, pour le culte.

En outre, au décès du Prophète, les ḥuǧras appartenaient exclusivement à ses épouses; elles sont mentionnées dans le Coran sous le terme de buyūt, notamment dans ce verset : « Restez dans vos maisons ». Ce verset s'adressait aux épouses du Prophète qui n'entraient dans la mosquée que pour la prière. La mosquée si elle avait fait partie de la maison de Muḥammad, serait passée en héritage à ses épouses. Or celles-ci, ni leurs héritiers, n'ont revendiqué le terrain de la mosquée, comme ce devait être le cas avec la maison de Ḥafṣa lorsqu'elle fut englobée, sous le Khalifat d'al-Walīd, dans la mosquée.

Le vendredi le Prophète faisait la ḫuṭba, le dos appuyé contre un tronc de palmier[2]. Il restait longtemps debout, ce qui le fatiguait : un homme qui était venu à Médine lui construisit une chaire en bois de tamaris (*tarfā al-ġāba;* on dit aussi *aṯl*) formée de deux marches et d'un siège[3]. Cela se passait en l'année 7 ou 8 de l'hégire.

Ibn Saʿd affirme que ce minbar fut construit en l'année 7[4]. Sa hauteur était de 2 coudées, sa longueur et sa largeur d'une coudée. Derrière le dos du Prophète étaient trois poutres mobiles et de chaque côté une pomme en bois sur laquelle il appuyait ses mains, lorsqu'il était assis[5].

Ibn ʿAbd Rabbihi le vit et le décrit en ces termes : « C'est un minbar réduit à sa plus simple expression. On n'y voit aucune sculpture et le bois n'en est pas finement travaillé comme dans les chaires de notre époque[6]. »

[1] Creswell, *Early Muslim Architecture*, p. 6, n. 3.
[2] Buḫārī, II, p. 105.
[3] Samhūdī, I, p. 277. Ḳalḳašandī rapporte que ce minbar fut construit par Tamīm ad-Dārī, qui avait vu des ouvrages semblables dans les églises de la Syrie (*Ṣubḥ al-Aʿšā,* I, p. 421). Voir Ibn Saʿd, I₂, p. 9-13.
[4] Samhūdī, I, p. 281.
[5] Idem, I, p. 285 et 288.
[6] *Al-ʿIḳd al-Farīd,* III, p. 366, et Samhūdī, I, p. 284.

Al-Samhūdī rapporte qu'il y avait entre ce minbar et le mur de la ḳibla de la mosquée un espace suffisant pour laisser passer une brebis et que la plus grande largeur qui lui ait jamais été attribuée fut d'un peu plus d'une coudée.

Quelques biographes rapportent que le Prophète prononçait la ḫuṭba, avant la construction du minbar en bois, du haut d'une chaise de terre, sorte d'estrade, semble-t-il, sans marches ni siège, qui se trouvait à côté du tronc contre lequel il s'appuyait[1]. Cette version est contredite par les ḥadīt authentiques qui établissent que Muḥammad s'appuyait sur un tronc de palmier quand il faisait le prône[2].

Le jour de fête qui suit Ramaḍān يوم الفطر et celui des sacrifices يوم النحر, il se rendait à un *muṣalla* pour la prière[3]. A cette occasion il fichait une lance عنزة devant lui pour le séparer des passants. Il faisait de même dans ses voyages lorsque la prière était célébrée dans un lieu non muré. Dès lors les émirs adoptèrent cet usage d'al-ʿAnza[4].

Le muṣalla à l'époque du Prophète ne fut jamais une mosquée; c'était un lieu désert qu'il avait interdit d'enclore et sur lequel il ne voulait pas que l'on construisît[5] : « C'est là, disait-il, que nous nous réunissons; c'est là que nous venons implorer la pluie, célébrer nos fêtes comme celle d'al-Fiṭr et des sacrifices. Aussi n'y mettez jamais deux briques l'une sur l'autre, ni une tente ولا خيمة[6]. » Abū Saʿīd rapporte que le Prophète se rendait à ce muṣalla à l'occasion de la fête de la Rupture du Jeûne et des sacrifices; il commençait par faire la prière, puis se levait face aux gens qui restaient assis en rangs, leur donnant ses conseils et ses ordres, ensuite il parlait[7]. Il est évident que la nécessité de recourir à ce muṣalla venait du grand nombre des Musulmans qui assistaient à ces prières et auxquels la mosquée elle-même ne suffisait pas. Par la suite

[1] Samhūdī, I, p. 281.
[2] On lit d'ailleurs dans d'autres citations que le Prophète s'asseyait au milieu de ses Compagnons : l'étranger qui ne le connaissait pas était incapable, en arrivant, de le distinguer. Ses Compagnons lui proposèrent alors de lui construire un siège qui permettrait à tout étranger de le reconnaître. On lui construisit donc un siège en terre sur lequel il s'asseyait.
[3] Ibn Saʿd, II, p. 8. D'après Ibn al-Ḳayyim al-Ǧawzī, ce *muṣalla* était situé à la porte est de Médine, *Zād al-Miʿād,* I, p. 121. Rifʿat Pacha, dans son *Mirʾāt al-ḥaramaīn,* rectifie : à la porte ouest, où se trouve le *muṣalla.*
[4] Ibn Saʿd, II, p. 8; Buḫārī, I, p. 61-63 et 111.
[5] Samhūdī, II, p. 6 et 11.
[6] Idem, II, p. 11.
[7] Buḫārī, I, p. 109.

et ailleurs qu'à Médine, on devait adopter des muṣallas indépendants des mosquées pour la célébration des prières des fêtes[1].

Le Prophète n'a célébré qu'une seule fois cette prière dans sa mosquée, où, surpris par la pluie, les Musulmans s'étaient réfugiés[2].

Les Musulmans après leur arrivée à Médine observaient les heures de la prière de la façon que nous avons déjà signalée. Lorsqu'ils constataient, au signal convenu, que l'heure de la prière était arrivée, ils se réunissaient pour la célébrer. Le Prophète consulta ses amis sur le moyen à employer pour convoquer les Musulmans à la prière. L'un d'eux proposa de hisser un drapeau. Cette solution ne lui plut pas. D'autres suggérèrent d'allumer un feu, d'utiliser un claquoir, ou bien la trompe que les Israélites appellent Šuffār (c'est une espèce de trompette ou de corne). Aucune de ces suggestions ne plut au Prophète, car c'étaient d'anciennes pratiques de religions antérieures à l'Islām[3]; il choisit l'appel à la voix (*al-'aḏān*)[4].

En son temps, il n'existait pas encore de minaret : l'appel à la prière était fait du haut d'une petite construction carrée dans la maison de Hafṣa ou de ʿAbd Allāh ibn ʿUmar[5]. Elle était en dehors et au sud de la mosquée et on l'appelait al-Miṭmār المطمار[6].

On rapporte que Bilāl appelait à la prière de la terrasse d'une maison appartenant à une femme des Banū n-Naǧǧār et qui était parmi les plus hautes constructions autour de la mosquée.

La mosquée était éclairée la nuit avec des branches de palmier. Lorsque Tamīm ad-Dārī arriva à Médine, il apporta des lampes, des mèches et de l'huile; ces lampes furent suspendues aux colonnes de la mosquée. Le Pro-

(1) Al-Kindī, *Kitāb al-Wulāt*, p. 13 et 202; Maḳrīzī, II, p. 454 et 455.

(2) Ibn al-Ḳayyim al-Ǧawzī, *Zād al-Miʿād*, I, p. 121. Ibn al-Ǧawzī cite cette tradition sous réserve et dit ensuite : «toutefois elle est citée dans les *Sunan* d'Abū Dawūd et d'Ibn Māǧa». Ibn Māǧa, *Sunan*, I, p. 394.

(3) Buḫārī, I, p. 73; Šāṭibī, *al-Iʿtiṣām*, II, p. 270.

(4) Les Juifs emploient cet instrument les deux premiers jours de l'année hébraïque. Il est aussi utilisé le jour de Kippour ou du grand jeûne, à l'intérieur de la synagogue, pour annoncer la fin du jeûne et la reprise de la vie normale. C'est une obligation chez eux de souffler dans cet instrument sans interruption les mots rituels, sinon l'appel est sans valeur. Je dois ces données sur le Šuffār à mon ami M. Joseph Sion, de la Communauté israélite du Caire.

(5) Samhūdī, I, p. 375.

(6) Idem, I, p. 375, l. 10. Le dictionnaire ne donne pas ce sens au mot *miṭmār* : peut-être s'agit-il de *ṭamār*, qui désigne un point élevé.

phète lui dit : «Tu as éclairé notre mosquée. Que Dieu te donne la lumière[1]!» Dans la maison du Prophète il n'y avait pas de lampe. La mosquée n'avait pas de niche de prière ni de merlons. D'après Ibn ʿUmar, le Prophète dit : «Construisez les mosquées sans merlons جماء». Le Prophète faisait sa prière sur une natte خمرة.

Les Compagnons du Prophète élevèrent à Médine d'autres établissements à destination pieuse. ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿAuf y bâtit une maison, qui fut appelée ad-Dār al-Kubra. C'était le premier dār élevé par un Muhāǧir dans cette ville. Les hôtes du Prophète y séjournaient, ce qui lui valut aussi le nom de dār aḍ-Ḍīfān دار الضيفان. Le Prophète participa à sa construction[2]. Cette maison se trouvait derrière la mosquée. C'était vers le nord-est, la dernière maison qui fut contiguë à la mosquée. On l'appelait «Ad-Dār al-Kubra», car c'était la première demeure construite par les Muhāǧirs à Médine.

Lorsque le Prophète tomba malade, Abū Bakr fit la prière dans la mosquée[3].

Quelques Compagnons avaient des poternes donnant sur la mosquée : le Prophète donna l'ordre de les fermer, sauf la *ḫawḫat* d'Abū Bakr[4]; d'autres traditions contredisent apparemment ce récit et rapportent que l'exception avait été faite en faveur de ʿAlī[5]. On dit que cela eut lieu cinq nuits avant la mort du Prophète[6], qui survint le lundi 10 rabīʿ al-awal de l'an 11 de l'hégire (632 A.D.).

Il fut enterré dans la maison de ʿĀʾiša; cette maison fut divisée en deux, une partie réservée au tombeau, la seconde à ʿĀʾiša, avec un mur pour les séparer[7].

Abū Ǧassān rapporte que la distance entre le tombeau du Prophète (*al-ḥuǧra aš-šarīfa*) et l'endroit où Muḥammad faisait sa prière (*al-maḳām*) était de 38 coudées; entre ce maḳām et le minbar il y avait 14 coudées et un empan, selon une tradition rapportée par Ibn Zubāla[8]. Le tombeau du Prophète avait deux portes. A sa mort, l'une d'elles servait d'entrée aux fidèles qui venaient, à tour de rôle, faire la prière des morts et sortaient par la seconde[9].

On dit que son tombeau, avant sa reconstruction par ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz, était de forme carrée, bâti en pierres noires et en plâtre; le mur sud

(1) Samhūdī, I, p. 426. — (2) Idem, I, p. 525. — (3) Buḫārī, I, p. 59. — (4) Idem, II, p. 177; Samhūdī, I, p. 334-336. — (5) Idem, I, p. 336 et 337. — (6) Idem, I, p. 334. — (7) Idem, I, p. 385. — (8) Idem, I, p. 267 et 268. — (9) Idem, I, p. 384.

était le plus grand; les murs est et ouest étaient égaux, le mur nord était par conséquent le plus petit. La porte était au nord (aš-šām); elle fut murée avec des pierres noires et du plâtre [1].

Aš-Šāfi‘ī rapporte que la tombe du Prophète fut creusée sous le mur de la ḳibla [2], c'est-à-dire sous le mur sud de la maison de ‘Ā’iša.

Le Prophète mourut ne laissant ni un dinār, ni un dirham, ni un agneau, ni un chameau. D'après une tradition de ‘Amr ibn al-Ḥarīṯ, il ne laissa que ses armes, sa mule et un terrain qu'il avait donné en ṣadaḳa. Cependant de son vivant il accomplit la conquête du Ḥiǧāz, du Yemen, de l'Arabie, des régions limitrophes de Syrie et d'Irāq; le quint, les impôts de capitation et les aumônes qu'on lui apportait dépassaient de beaucoup les revenus habituels des rois; les cadeaux qu'il devait recevoir des différents souverains ne le séduisaient pas et il n'en garda pas un seul dirham. Il les dépensa comme il faisait de ses autres ressources, pour enrichir ses coreligionnaires et raffermir la puissance de l'Islām. Lorsqu'il mourut, il avait mis en gage sa cotte de mailles pour subvenir aux dépenses de sa famille. Il limitait ses dépenses de nourriture, de vêtements, d'habitation au strict nécessaire et s'interdisait toujours le moindre luxe [3].

(1) Samhūdī, I, p. 388. — (2) Idem, I, p. 449. — (3) Al-Ḳāḍī ‘Iyāḍ, *aš-Šifā’*, p. 110.

LE GHAZOU DE ŠĀYÈ‘ ALEMSĀḤ

(CONTE EN DIALECTE DES ŠEMMAR DU NEǦD, SOUS-TRIBU DES RMĀL) [1]

PAR

R. MONTAGNE.

Šāyè‘ ṣār ḏe‘īf ma bḥālo še͡i u raḥal; nezel ‘andĕlo še͡iḫ ma loʰ ella ḏelūl, ušše͡iḫ ma i‘arefoʰ. Semma ḥālo Gʸellāl, u iḥeṭṭūnoʰ ‘and elgʸellé, yūǵed [2] *lahem ennār. Wèšše͡iḫ, meḥārbello* [3] *še͡iḫ, u mḏelleloʰ* [4] *ešše͡iḫ haḏāk, u la loʰ ḥe͡ilé. U šeyya‘* [5] *belmeġaza. Ya͡um dèrī Šāyè‘, ṭala eḏḏelūl perġi* [6], *u hi ma baʰ gʸeṛep, u ġaza ‘allyaʰ; u ya͡um gʸa elmeġedda, u inowweḫ ‘and geṣīro ešše͡iḫ, u ho iṭerrĕdoʰ, gāl ḏelūlek gʸerba, tè‘di erćābĕna, u yerćeb ‘allyaʰ; u men gʸa, men elġazu, ṭerrĕdoʰ elya ma gʸa loʰ eṯnīn aḫwé, ‘ala gʸemel merdūfé* [7], *walgʸmel aḏbaṭ* [8], *u gāla͡w : «yalla ḥayyo, nowweḫ ‘andĕna». Nowweḫ ‘andehem u ṣār ḫawiyil lahem, wa eḫšema͡wʰ ḥešmeten neḏīfé u ġaza͡w. Ya͡um gerreba͡w lel‘areb elga͡um, wulya lġazu ‘aṭša, gāḏi ma’hem, weddebeš ‘azben werāhem, nowweḫet elġazu u gʸema‘ ešše͡iḫ ‘agedāhem u gāl : «wèš ša͡orĕkem? wēn nelga elbel?» U gāla͡w : «wallaʰ ma nèdri, ḥenna ‘aṭša». Gʸa Šāyè‘ u gāl : «ana egʸīb lekem ‘èlm elbel», u hem ma ṣawwèta͡w loʰ, gʸa men ke͡ifoʰ; gāl ešše͡iḫ : «mèta tgʸīb ‘èlm elbel, ya Gʸellāl?» U gāl : «etla li wa‘ad ṭala‘èt negʸmet eṣṣobĕḥ»; u gāla͡w : «enhegʸ, ya Gʸellāl!» U gʸa͡w ḫwiya͡oʰ eleṯnīn, u gāla͡w : «la tnahgʸūn ḫawiyena ella ćān ma yerćebūn lya ṭala‘et eššems». U gāla͡w : «abeden ma yerćebūn», u nahagʸ men ‘andĕhem.*

U ya͡um agbel ‘al elgʸa͡u belle͡il, wellya hāḏa ġena elḥawašīš u neṭaḥḥem [9] *u gāl : «bellaʰ ‘āṭūnen ġemer ḥešīš, elmehereten ‘andi». U ‘aṭa͡wʰ ġemer ḥešīš; gāl :*

(1) Les accents portés sur la lettre *e* indiquent que le son est ouvert ou fermé; *e̤* a la valeur de eu français; *ć* a la valeur *ts*, *ǵ* a la valeur *dz*, (*g*) est un *g* emphatique et dur.

(2) *a͡uǵedt* «j'ai préparé», *a͡uǵed* «il a préparé».

(3) Pour *meḥarben-loʰ*.

(4) *ḏell*, *ḏellé* «craintif»; *ho mḏellelen* «il me fait peur».

(5) *šeyya‘*, *išeyya‘* «répandre une nouvelle; annoncer, proclamer».

(6) Pour *b-berġi* «avec du goudron». Expression propre au goudronnage des chameaux contre lés tiques.

(7) *flan redīf leflān* «un tel est compagnon de monture d'un tel». *Merdūfé* «couple de cavaliers ou de chameliers sur une monture».

(8) «Enflé sous la patte de devant (chameau)».

(9) *naṭaḥ*, *yenṭaḥ* «rencontrer»; *tnaṭaḥa͡w* «ils se sont rencontrés».

«menẽin ḥeššẽitow?» «Ḥeššẽina men eššʿeib^r elfelāni, eg^{y}temaʿ eṣṣedèr, walwurĕd
20 welmégdèr ʿandĕna, u rećebna men ʿandĕhem elʿaṣor». Waḥad elḥešīš u neheg^y
bo^h ʿal ʿayūnĕhem u ḥetto^h blu ġār, u ṭepp ʿal elʿareb u gaʿd blu rwag^k bẽit, u yaũm
feṭen, lya g^{y}ayet(1) hak elweled, mʿeõ^h sẽifo, ho yeġʿed hak elbent(2), u gāl : «ćenneć
geḏīb(3), wana elʿaġīd, wentẽi estaʿṭi(4) ʿal ĕnyāgeć». U gālet : «Wèš ismek, ya ha-
lʿaġīd?» U gāl : «ana Šāyèʿ Alemsāḥ». U gālet : «aṭolb^{w}ek el ʿègla(5) ʿala niyā(g)i».
25 U gāl : «Wèš lãunĕhen?». U gālet : «wuḏĕḥ, u rāʿihen ʿapt, u roḥūlĕhen malḥa u
mʿahen geʿūd ãuḏaḥ, bo^h ġelādé sãuda». U nahag^y yemm elġazu. U yaũm g^{y}a, welya
hem rāćebīn yabūn inhezmūn, welya ġahrīnhem(6) ḥwiyão^h eṯṯenīn, kellen wāġef bšeneg
u ho yeṭlaʿ ʿalẽihem. Gāl : «abešeru belbel», u hem inowuḥūn, u gālaw : «ʿallemna,
ya G^{y}ellāl»; u gāl : «ma ʿallemkem ella tenṭūnen, ʿal elbel, elwuḏĕḥ, elli roḥūla^h
30 malḥa u rāʿiya ʿapt u mʿah geʿūd ãuḏaḥ megelleden ġelādé sãuda». U gālaw : «ʿalẽik
allah, u aman allah, ennah men neṣīp halah».

U gāl : «elbel bešš ʿeip elfelāni, g^{y}mīʿ tṣepḥūna^h eṣṣobĕḥ». U raćebaw u ʿadaw ʿallya^h.
Yaũm ṭalaʿet enneg^{y}mé, u yengeṭʿ g^{y}emel ḥwiyão^h, u iʿalleġ šedādĕhem ʿala ḏelūlo u
itwelleg^{y}ūno ćeddāmĕhem. U yaũm ṭalaʿet eššems, welyahem yaṭeleʿūn ʿal elbel u
35 hem iġīrūn; u yaũm aġāraw, u hi tesbeg ĕb Šāyèʿ, u ho yeṭopp ʿal elmaġaṭīr, ĕnyāg
elbent, u ho iʿaġebhen elgaũm, u yeṭopp ʿala hak elbel, u ho yaghara^h ellya ma
g^{y}aw ḥwiyão^h eṯṯenīn ʿal elg^{y}emel. Gāl : «hāḏi tīzīna(7) ʿan ha-ṭṭerš»; wunhezemaw,
werredī, elli ʿando ṯalāṯīn nā(g)é. U yaũm endefaʿaw bah, u gāl : «ya rab^{wc}, ana abī
ĕnkès, tero, ʿal ʿarep : yeṣīr bẽinhem belšé(8), leg^{y}el hā-lbel elli ḥenna nekasna». U
40 gālaw : «mwaffeg elḫẽir welwaʿd āhelna; ḥaggek men elbel teg^{y}i mʿana»; u nekes;
ū yaũm g^{y}a ʿal ʿarep, wellya baʿḏhem ṣāilen ʿala baʿḏhem u nowweḫ ʿandelo bẽit
meṯawleṯ u gāl : «ṣebbū li maʾ, ab‿ešrob, ʿaṭšān»; u ṣebbaw lo^h, u šérep, u gāl : «wèš
ʿèlm hā-lʿarep yabūn yeteḏābeḥūn?» u gālaw : «hāḏi bent ʿāšĕġeten(9) Šāyèʿ Alemsāḥ
u g^{y}a elbārḥè u ʿallmeto beddebèš u ʿada ʿalẽih u ḫeḏo^h, u ḫella nyāg elbent», u
45 gāl : «gūlu lešiūḫĕhem yeg^{y}ūn efekk mešćelhem». U gālaw : «keṯṯer alla^h ḫẽirek»; u
g^{y}aw eššiūḫ u gālaw : «Wèš ʿendek?» u gāl : «baḥḥru belġwẽir elfelāni telgawm boh

(1) g^{y}ayet «arrivée».
(2) hak el weled «un [certain] garçon», hak el bent «une [certaine] fille».
(3) geḏīb (métathèse). Adjectif de la forme faʿīl. Littéralement : «tu es (fem.) un prisonnier».
Cf. classique قتيل par exemple, servant pour les deux genres.
(4) estaʿṭa, yestaʿṭi «demander à quelqu'un de donner».
(5) ʿègla «objet rendu en cadeau après avoir été pris». flān ʿagel ʿala flān; yaʿgel.
(6) ghar, yagher impér. eghar! «arrêter».
(7) īzī-nī : «[cela] me suffit».
(8) belšé «lutte intérieure dans une tribu». Tebālešu el ʿarep; belleshom allah; hem metbālšīn.
(9) flān ʿašeġ flāné «un tel aime une telle». ʿAšĕġé «amoureuse».

ḥešīš wēnšdu elḥawašīš u gūlu : hu ʿanegkem wāḥed yaṭlop ḥašīš u ʿallemto^h meṭep
eddebèš?» U nhag^{y}ãu lelḥawašīš, u nšedãwhem u gālaw : «hi bella^h, g^{y}āna u ʿallem-
não^h» u gāl : «walla^h, ya rab^{wc}, ana ellī g^{y}īt elbārḥè, u yaũm gaʿdt bhak elbẽit, g^{y}a
elbent weleden mʿo^h sẽif, u gāl : «ćenneć geḏīp, wana ʿaġīd wustaʿṭi ʿalenyāgeć, terīnen 50
Šāyèʿ Alemsāḥ, u estaʿṭet ʿalenyāga^h, u weṣefetĕhen ʿalẽih, wana esmaʿo^h u ma deriaw
bi u nekest mer‿rabʿi, leg^{y}el essālfé aderi en hāḏa elli yeṣīr»; u rećeb ʿala ḏelūlo,
wu‿ṭlob rabʿo^h, u yaũm ṭebb owwelhem ʿala ahelhem, wellya ho yeṭopp, u gām iġènni;
u lya mreto tafli(1) meret eššẽiḫ u nesiyé, yaũm samʿat ḥesso^h, gālet Šāyèʿ G^{y}ellāl.
U g^{y}ãu elġazu, u yaũm nowweḫ eššẽiḫ, gālet ĕmreto : «ḥawiyek Šāyèʿ Alemsāḥ, 55
ma esmo^h G^{y}ellāl!» U yaũm g^{y}a mseyyer(2), gāl : «tʿadd, ya Šāyèʿ! lẽi teg^{y}ḥed(3)
esmek ʿalẽina?» U gāl : «ma ṣār ella elḫẽir». U gāl eššẽiḫ : «teren meñṭīk hā-lbel».
U gāl : «waṣlé».

TRADUCTION.

Šāyèʿ devint pauvre et n'eut plus rien. Il se déplaça et descendit chez un cheikh. Il n'avait qu'une chamelle de course et le cheikh ne le connaissait pas. Il se donna le nom de G^{y}ellāl et [à cause de cela] on le préposa au crottin de chameau pour leur préparer le feu. Et ce cheikh, un autre cheikh était son ennemi, qui lui faisait peur, et il ne trouvait pas de moyen [de s'en défendre]. Il répandit la nouvelle d'un ghazou à faire. Lorsque Šāyèʿ le sut, il enduisit sa chamelle de goudron, bien qu'elle n'eût pas de tiques, et fit le ghazou avec elle. Lorsqu'il 5
vint au lieu du déjeuner, il fit agenouiller sa chamelle près de son protecteur le cheikh, mais celui-ci le chassa et dit : «Ta chamelle a des tiques, elle contamine nos montures!» Šāyèʿ monta dessus (et s'éloigna). Et tous ceux qui arrivèrent, faisant partie du ghazou, le repoussèrent jusqu'au moment où vinrent deux frères montés ensemble sur un chameau qui avait la patte enflée sous l'aisselle; ils lui dirent : «Puisses-tu être en bonne santé! fais agenouiller [ta chamelle] près de nous». Il [la] fit agenouiller près d'eux; il devint un compagnon pour eux et ils l'entourèrent de grands égards et firent l'expédition. Lorsqu'ils approchèrent des Arabes [ennemis], voilà que le ghazou eut soif, leur eau étant finie, [alors que] 10
le grand troupeau de chameaux [des Arabes] pâturait à distance des puits derrière eux. Le ghazou fit agenouiller les chamelles et le cheikh réunit les chefs de bande et dit : «Quelle est votre opinion? Où rencontrerons-nous le

(1) fala, yafli «épouiller».
(2) seyyer, iseyyer (ʿala) «rendre visite à quelqu'un»; mseyyer, pl. mesāyir «visiteurs».
(3) g^{y}ḥed «cacher».

troupeau de chameaux?» Ils dirent : «Par Dieu nous ne savons pas, et puis nous avons soif!» Šāyèʿ vint et dit : «Moi, je vous apporterai des nouvelles du troupeau», [ceci] alors qu'ils ne l'avaient pas appelé, et qu'il était venu de lui-même. Le cheikh dit : «Quand apporteras-tu des nouvelles du troupeau, Gʸellāl? — Le dernier délai pour moi, c'est le lever de l'étoile du matin.» Ils dirent : «Va, Gʸellāl!» Mais ses deux compagnons vinrent et dirent : «Ne vous séparez pas de notre compagnon à moins que les gens ne montent pas [pour s'en aller] avant le lever du soleil». Ils dirent que jamais ils ne partiraient [avant cela]. Et il les quitta.

Lorsqu'il approcha le groupe de puits, la nuit, voici qu'il [entendit] le chant des coupeurs d'herbe. Il les aborda et dit : «Par Dieu! donnez-moi une botte d'herbe, j'ai une pouliche». Ils donnèrent une botte d'herbe. Il leur dit : «Où avez-vous fait de l'herbe? — Nous avons fait de l'herbe dans tel ravin. Nos bêtes qui ont bu le matin, celles qui doivent boire demain et celles qui ont bu hier s'y trouvent rassemblées. Et nous sommes venus montés, de l'endroit où elles sont, à l'ʿaṣor.» Il prit cette herbe, l'emporta sous leurs yeux et la mit dans un trou [du rocher]; il se rendit vers [le campement] des gens, s'assit près d'un rwag[1] de tente et se mit à observer, jusqu'à l'arrivée d'un garçon[2], tenant un sabre, qui éveilla une fille[2] en lui disant : «Tu es comme si tu étais prisonnier, et moi, je suis le chef de bande; toi, demande-moi de te donner tes chamelles[3]!» Elle dit : «Comment t'appelles-tu, toi le chef de bande? — Je suis Šāyèʿ Alemsāḥ. — Je te demande de me rendre en cadeau mes chamelles. — Comment sont-elles [tes chamelles]? — Blanches, dit-elle, et leur berger est un esclave, leur chamelle-guide est noire et il y a avec elles un chameau blanc mâle de sept ans, portant un collier de poil noir.» Šāyèʿ partit vers le ghazou et lorsqu'il arriva, [les guerriers] étaient montés et voulaient s'enfuir. Ses deux compagnons les arrêtaient, chacun d'eux debout d'un côté, au moment où il leur apparut. «Apprenez la bonne nouvelle du troupeau de chameaux» dit-il. Ils firent agenouiller leurs chameaux et dirent : «Donne-nous des nouvelles, Gʸellāl». Il dit : «Je ne vous en donnerai pas à moins que vous ne me donniez, sur le troupeau, les chamelles blanches dont la chamelle-guide est noire, qui ont pour berger un esclave et avec lesquelles se trouve un

(1) Il s'agit de la pièce d'étoffe, cousue verticalement, qui forme comme le mur du fond de la tente.

(2) «Garçon» et «fille» ont ici le sens d'homme et femme.

(3) A titre de cadeau, un bédouin galant rend à une femme une partie de ce qu'il a capturé au ghazou.

chameau blanc, mâle, de sept ans, portant un collier de poil noir». Ils lui dirent : «Que Dieu te [les] donne, et avec sa paix, ils font partie de la chance de leurs propriétaires!»

Il dit : «Le troupeau de chameaux est dans tel ravin. Tous les chameaux, vous arriverez à eux au point du jour.» Ils montèrent et marchèrent contre eux; [mais] lorsque l'étoile du matin apparut, le chameau de ses [deux] compagnons se trouva épuisé; Šāyèʿ suspendit leur selle à sa chamelle de course, tandis qu'ils faisaient avancer devant eux leur chameau en le frappant. Au lever du soleil, ils arrivèrent sur le troupeau et se mirent à galoper. La chamelle se mit en tête avec Šāyèʿ, qui se dirigea sur les chamelles de race, les chamelles de la fille, et il les mit derrière la troupe; il alla vers une [certaine] partie du troupeau et l'arrêta jusqu'à l'arrivée de ses deux compagnons sur le chameau. Il dit : «Ceci nous suffit, de ce troupeau», et ils s'[en] emparèrent; et celui qui n'en avait pas beaucoup était celui qui avait trente chamelles. Lorsqu'ils s'éloignèrent avec le [troupeau], Šāyèʿ dit : «Ô troupe! je veux revenir, voyez! vers les gens; il va y avoir entre eux une rixe sanglante à cause de ces chameaux que nous avons fait revenir derrière». Ils lui dirent : «Rencontre le bien! le rendez-vous, c'est nos gens, ta part du troupeau ira avec nous». Et il revint. Lorsqu'il arriva chez les gens, ils se jetaient les uns à l'attaque des autres. Il fit agenouiller sa chamelle près d'une tente à trois piquets et dit : «Donnez-moi de l'eau, je veux boire, j'ai soif!»[1]. Ils lui en donnèrent, il but et dit : «Quelle est la raison pour laquelle ces gens veulent se tuer?» Ils dirent : «Cette fille est amoureuse de Šāyèʿ Alemsāḥ; il est venu hier soir et elle l'a renseigné sur le troupeau; et il est allé sur lui, l'a pris et a laissé les chamelles de la fille!» Il dit : «Dites aux cheikhs de venir! Je vais départager leur dispute.» Ils dirent : «Que Dieu augmente ton bien!». Les cheikhs vinrent et dirent : «Que sais-tu?» Il dit : «Regardez dans tel petit trou. Vous trouverez dedans de l'herbe. Questionnez les coupeurs d'herbe et dites : «Est-ce que quelqu'un vous a rencontré, qui demandait de l'herbe et l'avez-vous renseigné sur l'endroit [où se trouvait] le troupeau?» Ils allèrent aux coupeurs d'herbe et les questionnèrent; ils dirent : «Par Dieu! il est venu à nous et nous l'avons renseigné!» Et Šāyèʿ dit : «Par Dieu, ô gens! c'est moi qui suis venu hier soir et lorsque je me suis assis près d'une tente, un garçon portant un sabre est venu vers la fille et lui a dit : «Tu es comme si tu étais prise, et je suis un chef de bande, demande-moi de te donner tes chamelles, tu vois que je suis Šāyèʿ Alemsāḥ».

(1) Šāyèʿ demande à boire de manière à jouir de la protection due à l'hôte qui a reçu dans la tente une nourriture.

Elle demanda ses chamelles et elle les lui décrivit. Et ils ne savaient pas que j'étais là. Je suis revenu de mon groupe et à cause de cette histoire, je savais qu'il allait [se produire] ce qui arrive». Et il monta sur sa chamelle et se mit à la poursuite de sa bande. Lorsque le premier d'entre eux arriva chez leurs gens, voici qu'il arriva [lui aussi] et il se mit à chanter. La femme de Šāyèᶜ épouillait [alors] la femme du cheikh, elle oublia, lorsqu'elle entendit sa voix, et elle appela Gʸellāl : «Šāyèᶜ».

55 Le ghazou arriva et lorsque le cheikh fit agenouiller sa chamelle, sa femme lui dit : «Ton compagnon, c'est Šāyèᶜ Alemsāḥ, son nom n'est pas Gʸellāl!» Et lorsqu'il vint lui rendre visite, le cheikh dit : «Viens à la place d'honneur, ô Šāyèᶜ! Pourquoi nous caches-tu ton nom?» Il dit : «Il n'est arrivé que le bien!» Le cheikh lui dit : «Vois, je te donne ce troupeau de chameaux! — Merci» dit Šāyèᶜ.

À PROPOS
D'UN CHANT DE MANOEUVRE ANTIQUE
(*ÉYYA MÁLA*)

PAR

JEAN DENY.

De tout temps et en tous lieux les travailleurs ont eu le soin d'assurer aux mouvements d'ensemble un meilleur rendement en les scandant à l'aide de leur voix. Tout naturellement ils ont dû penser qu'ahaner (dire han[1]) de concert valait mieux que d'ahaner chacun de son côté. D'où les chants ou cris rythmés et les vocalises ou mélopées, dont quelques-unes sont fort simples, comme par exemple celles de nos ouvriers criant «à la une! à la deuss!». L'Égypte, notamment, pays des grands travaux, retentit tout entière, aujourd'hui, comme aux temps des pyramides, de ces cris dont les marines de tous les pays ont aussi très largement usé (Jal, *Glossaire nautique*, sous «chanter»).

La cadence est généralement donnée par un chef d'équipe dont le rôle, aussi ancien et respectable que celui des «coryphées» du théâtre et des rites religieux, auquel il est sans doute apparenté, consiste à articuler le cri ou le verset initial, le «commandement préparatoire» comme diraient les militaires. C'est ce que les Anglais appellent *cheer*. Le chœur des ouvriers reprend le répons qui accompagne la manœuvre à exécuter. On sait l'importance de l'ancien céleuste ou *jussor*, *portisculus*, *pausarius*, *hortator* ou *ageator* des galères grecques et romaines (voir le *Glossaire nautique* de Jal)[2]. Quelques-uns ont même voulu voir dans

[1] On sait les difficultés qui s'opposent à cette étymologie, si tentante, du verbe «ahaner». — La laryngale initiale de *han* figure, en tout cas, très bien l'effort respiratoire qui accompagne l'effort musculaire. Il suffit d'avoir entendu, pour s'en convaincre, les sons proférés en cadence par les pileurs de café orientaux lorsqu'ils lancent alternativement, de chaque main, leurs lourdes barres de fer. Un dicton turc dit : *kahve döğücünün hık* (ou *hınk*) *deyicisi* «celui qui fait han pendant qu'un autre pile le café». Cf. Oscar Bloch, *Dict. étym.*, II, 382 : ahan.

[2] Ces officiers scandaient le mouvement des rameurs en chantant le céleusme (par ex. *o-op*, voir plus loin p. 428), ou en battant la mesure avec les mains ou avec un bâton ou maillet en bois (*portisculus*). Ils étaient aidés par des flûtistes (*αὐλητής*, *τριηραύλης*, *symphoniacus*, *symphoniaci servi* : voir Jal et l'article Κελευστής dans l'*Encyclopédie* de Pauly-Wissowa).

le mot *céleusme* «cri, ordre d'encouragement» l'origine du mot *chiourme* (italien *ciurma*). Les Russes, qui possèdent un sens si aigu de la mélopée d'ensemble, ont aussi un nom (*trioukalstchik*) pour désigner les «chanteurs» de la marine et un autre (*zapievalo*) pour les «donneurs de ton» des chœurs populaires ou militaires. Dans notre marine on disait le «chanteur», car le verbe «chanter» signifiait «proférer certains sons, mots ou cris cadencés, à l'aide desquels les matelots qui ont à manœuvrer. . . . . font des efforts simultanés. . . . . » (De Bonnefoux et Paris, *Dictionn. de la mar. à voiles*, 1847). Les Anglais nous ont repris ce verbe et en ont fait le substantif *shanty* ou *chanty*, qui signifie «chant de manœuvre».

On distingue parmi les chants de manœuvre de notre ancienne marine les «chansons à hisser» et les «chansons à virer». Les premières accompagnaient les efforts trop considérables pour être continus (bordage de voile, hissage de hune, etc.). C'est dans ces chants qu'on trouve l'alternance rythmique des appels du chanteur et des répons de l'équipage, à laquelle nous avons fait allusion. Les «chansons à virer» ou «du cabestan» accompagnant le virage de l'ancre, du guindeau ou même d'une baleine, avaient une allure de marche entraînante[1]. On usait néanmoins de répons même au cabestan, puisque c'est là que se faisait le fameux «charivari» dont il sera question plus loin. J'ai d'ailleurs entendu moi-même, en Égypte, user de chants alternés même pour des mouvements continus comme le transport des rails sur les épaules des ouvriers. Fr.-L. Norden (*Voyage d'Égypte et de Nubie*, Paris, an viii, t. II, p. 52) raconte comment il vit porter un serpent sacré aux cris de «holla! haussai!». Notons enfin que le cri «hisse!» apparaît quelquefois dans les chansons à virer et, inversement, le verbe «virer» dans les chansons à hisser. La distinction des deux genres n'en reste pas moins valable dans l'ensemble.

Au cours du xixe siècle, les chants de manœuvre ont disparu des navires d'État. Les sifflets, fifres et tambours, utilisés depuis longtemps, d'ailleurs, les

[1] Les chants maritimes autres que ceux dits de manœuvre sont appelés «chansons du gaillard d'avant» (voir pour plus de détails sur toute cette question Armand Hayet, *Chansons de bord*, harmonisées par Ch. Bredon, illustr. Paris, Éditions Eos, 1927, ouvrage qui nous a été obligeamment indiqué par M. de La Roncière). Les deux chants de manœuvre, assez longs, donnés par G. de La Landelle dans son *Gaillard d'avant, Chansons maritimes*, 2e édition, Paris, Dentu, 1865, p. 103 et p. 146, sont, comme les autres chants du même recueil, des œuvres d'invention personnelle plus ou moins inspirées de l'usage naval. Il en est de même des œuvres de Jean le Gouin, Yann Nibor, Botrel et d'autres encore. — Sur les *shanty* anglais, on consultera la bibliographie qui figure sous ce mot dans *The Encyclopedia Britannica*, 4e édition. Cf. aussi, d'après Murray, *Chamb. Jrnl.*, II, Dec. 1869, 794, *Sailor's Shanties and sea-songs*.

ont remplacés définitivement et complètement. Sur terre également l'usage du sifflet se généralise, du moins dans les pays d'Occident[1].

Il serait donc bon de recueillir le plus tôt possible les chants de manœuvre en survivance en Orient comme en Occident. Qui sait combien de temps encore on pourra entendre sur la côte syrienne les chants des rameurs, de ceux par exemple qui sous l'effort de leurs lourdes rames lancent la barque à travers les passes dangereuses des rochers de Jaffa?

Les chansons à hisser seraient particulièrement intéressantes à étudier, malgré l'apparente pauvreté de leur contenu. S'empruntant facilement, elles sont souvent plus ou moins internationales et paraissent douées d'une sorte de longévité à éclipse, car on les voit ressusciter parfois. Elles ont aussi l'avantage d'être relativement peu nombreuses, quoique plus nombreuses que ne le pensait La Landelle, d'après lequel il n'y en aurait que «deux ou trois au plus» par nation (*Le Langage des marins*, Paris, Dentu, 1859, p. 293)[2].

C'est d'un de ces «chants» que nous voulons dire ici quelques mots. Il est du genre des «chants à hisser» et s'énonce : *eya mala* (*mola*)!

On le trouve attesté dès l'époque d'Aristophane (ve siècle avant J.-C.; *La Paix*, 85, 462). Voici ce passage si caractéristique. La Guerre (Polemos) a jeté la Paix (Eirênê) dans un antre, l'accablant sous un entassement de pierres. Le chœur ayant enlevé ces pierres, s'attaque à la dalle du fond qu'il hisse au moyen de câbles, sous la direction de Hermès.

Le Chœur (v. 460). — Oh hisse! Ὠ εἶα;
Hermès. — Hisse ferme! Εἶα μάλα;
Le Chœur. — Oh hisse! Ὠ εἶα;
Hermès. — Encore hisse! Εἶα ἔτι μάλα;
Le Chœur. — Oh hisse! Oh hisse! Ὠ εἶα; ὠ εἶα.

[1] Dans un article du journal turc *Vatan* du 26 mars 1925 (p. 2, col. 1) signé Felek, il est question de l'usage qu'ont les *helesaci* «chanteur, chef d'équipe» de rythmer le travail au moyen de grosses caisses (*davul*). Personnellement, je n'ai jamais assisté à une semblable pratique en Turquie.

[2] Il cite lui-même seulement : *la-houra*, *cheerly-men* (dont nos matelots ont fait Célimène, chélimen, sel hymen, chérie mène), *hâli-halô*, *hissâ-hissoué*, *boulinâ-ha*, mais on en trouvera bien plus dans l'ouvrage de Hayet. Pour l'anglais, il suffit d'ouvrir un dictionnaire complet comme Murray pour y trouver un grand nombre de variantes de cris divers sous les articles *heese; hoise; huzza* (dont on a rapproché hurrah); *heave ho; hey ho; how; rumbelow;* etc. On y trouvera, notamment pour les mots parallèles à notre hisse! de nombreuses citations de formes étrangères. Nos marins se sont servis également des mots (anglais) *ouane, tou, tri, hourra!* (Jal, sous le mot russe *trioukat*).

(Traduction de la Collection Budé, p. 118; cf. un passage analogue au vers 486.)

A date encore plus ancienne, on trouve, chez Eschyle (525-456 av. J.-C.) le cri *ἕα μάλα*, plus exactement *ἕα ἕα μάλα* (*Choéphores*, 870), mais avec un sens quelque peu différent et qu'on pourrait rendre, semble-t-il, par les mots «allons! que se passe-t-il encore?» (il s'agit de l'exclamation du chœur entendant les cris d'Egisthe qu'Oreste assassine à l'intérieur du palais)[1].

Εἶα est une interjection d'encouragement et d'approbation bien connue en grec classique. Elle a passé en latin : *eja, eia* (*Énéide*, IV, 569, par ex.) ou avec aspiration initiale *heja* (Forcellini). Le même mot existe en italien à titre d'emprunt littéraire. — Sur *εἶα* le grec a fait le verbe *εἰάζω* «encourager» (dans Euripide, d'après Bailly). C'est donc un verbe analogue comme sens à l'anglais *cheer* dont il a été question plus haut.

Ἕα qui exprime la surprise, comme dans le passage des *Choéphores*, est aussi employé en tant que variante de *εἶα* (encouragement)[2].

Μάλα est une particule corroborative ou adverbe renforçant le mot voisin et signifie «tout à fait, très, fort, beaucoup» (cf. le superlatif *malista* qui en grec moderne signifie simplement «oui»). Dans son *Hand(?)wörterbuch der griechischen Sprache* en 4 gros volumes (Leipzig, 1852), Franz Passow dit fort justement que pour exprimer une action répétée (*um eine wiederholte Handlung zu bezeichnen*) on employait *μάλ' αὖ, μάλ' αὖθις, μάλα* (absolument) ou enfin *ἕα μάλα* et *εἶα μάλα*. Cet emploi cadre tout à fait avec celui d'Aristophane.

C'est seulement en 1804 (ou, si l'on veut, dès 1804) que le philologue grec Koraïs (Coray) aura l'idée d'identifier le cri *eya mala* avec celui d'*eya mola* du grec moderne «vulgaire» (cf. la préface de cet auteur à l'histoire éthiopique d'Héliodore d'Émèse, t. I, p. 76, note 1). C'est aussi l'opinion d'Ambroise Didot (cf. ses *Notes d'un voyage fait dans le Levant* en 1816 et 1817, sans nom d'auteur et sans date de publication, p. 181; ce passage est mentionné dans le *Thesaurus linguae graecae* sous le mot *εἶα*). Didot ajoute avoir entendu la même exclamation en Égypte.

La formule complète (alternée) du cri en question est en grec moderne : *eya*

[1] Ahrens traduit «hem hem papae», M. Paul Mazon (Budé) par «ah».

[2] En grec moderne *ἕα* correspond au français «lais (de laisser)! allez!», commandement fait aux rameurs pour leur faire cesser la nage. Il signifierait aussi «larguez!» et serait — dans ces acceptions — l'impératif du verbe *ἐάω* (*ἐῶ*) synonyme de *molaro* dont il sera question plus loin. Cet emploi, signalé par Hipiti, est étranger à celui qui nous occupe ici. — D'autres langues, comme le serbe ou l'allemand (Grimm), possèdent des interjections *eia* ou *ea*, mais il s'agit manifestement de simples rencontres.

mola! eya lesa! (*ἔγια μόλα, ἔγια λέσα*, traduit par Hubert Pernot, *Dictionn. gr. mod.-franç.*, Paris, Garnier, s. d., par «oh! hisse!»)[1]. On la trouve notamment dans la chanson du «Matelot» publiée par Fauriel (*Chants populaires de la Grèce moderne*, Paris, Firmin Didot, 1824, II, p. 106-107) : «Et adieu mon doux (chant de) *ea lesa* et mon plus doux encore *ea mola*». Fauriel explique que c'est le cri des marins «pour jeter et lever l'ancre : *ea lesa* est le cri pour le mouvement rapide, *ea mola* pour le mouvement ralenti». Le Comte de Marcellus, qui a publié le même chant sous le titre de *La mort du Pilote*, traduit ainsi ce passage : «Adieu, ... mon doux "levez l'ancre" et mon plus doux "mouillez"» (*Chants populaires de la Grèce moderne*, Paris, Michel Lévy, 1860, p. 192). On trouve aussi dans le recueil d'Arnold Passow d'autres variantes et des fragments où il est question également d'un marin qui demande à se faire enterrer près du rivage pour entendre encore dans l'au delà les mêmes cris qui prennent ici les formes suivantes : 1° *ἕα μόλα*, 2° *ἕα λέσα. . . ἕα μόλα*, 3° *ἐλέσα ἰαλέσα* (*Popularia Carmina Græciæ recentioris*, Leipzig, 1840, CCCLVIII, 4; CCCXCI, 26; CCCXCI *a*, 18)[2].

Le désaccord sur l'origine véritable du cri grec moderne *εἶα μόλα* apparaît donc dès le début. Si Koraïs y voit l'*eya mala* d'Aristophane (la vraie solution, d'après nous), Fauriel et surtout Marcellus croyaient, comme le montrent leurs traductions, à une explication par l'italien *molla* (mieux vénitien *mola*), impératif de *mollare* (*molar*), vieux français «moler» (donner du mou, mollir), c'est-à-dire «filer, lâcher»; cf. le grec moderne *mola*, d'où le verbe *molaro, molao, molarizo* (Passow) qui signifie «défaire un nœud, filer par un bout, larguer, lâcher» (Hipiti, H. Pernot).

Une solution, mixte en apparence, a inspiré Dehèque qui écrit : «Μόλα, — *ἕα* ou *εια μόλα* (pour *εἶα μάλα* d'Aristophane) est le cri des matelots grecs dans la manœuvre de l'ancre; ainsi que *ἕα* ou *εἶα λέσα*, qui indique un mouvement plus rapide» (*Dictionnaire grec moderne français*, Paris, Jules Duplessis, 1825, p. 384; M. Kuentz me signale une édition plus récente, sans date, chez Maisonneuve, même page).

Dehèque admet donc l'origine classique du cri, mais semble avoir subi

[1] El. Brighenti, *Dizionario greco-moderno-italiano* (Manuali Hoepli), p. 191 : «*ἔγια λέσα* ohè, issa!»; p. 391 : «*εἶα* o *ἔγια μόλα* grido marinesco nella manovra dell'ancora : ohè! via!». (M. Kuentz).

[2] M. Mirambel me signale (d'après le roman de Myrivilis, *I daskala me ta hrysa matia*, Ath., 1933, p. 183) le chant de rameurs :

Ἔ, *γιάα -γιὰ*
βρέ παιδιά!
Ἔ, *μόλα. . . . .*

l'influence de la traduction de Fauriel. Il en est de même de Passow, partisan également de l'origine classique, mais qui écrit (index, p. 608) «ἔα μόλα..... de nautis dicitur qui *lente* vela contrahere sive ancoras tollere iubentur».

On ne doit pas se méprendre sur la valeur réelle de ce «ralentissement». Aucun des deux cris, *eya mola* et *eya lesa*, n'est un commandement de «relâche». L'un est proféré par le chanteur qui stimule l'équipe et l'autre est la réponse de l'équipe qui fait le mouvement demandé, en même temps qu'elle pousse le cri. S'il y a un moment d'arrêt, comme ne manqueront pas de le faire remarquer les partisans de l'explication par l'italien, il succède non à un commandement, mais au mouvement commandé. Il ne s'agit donc pas du vénitien *mola*.

Si nous avons cité *in extenso* le dictionnaire de Dehèque, c'est que non seulement dans ce cas particulier, mais d'une façon générale, il a été la principale source du justement célèbre *Glossaire nautique* de Jal (préface, p. 17, note 1). La disposition typographique de l'article de Dehèque a même induit en erreur Jal, qui a cru à l'existence d'une interjection μόλα ἔα (avec inversion). Voici d'ailleurs le texte de Jal que nous reproduisons également, parce qu'il devient de moins en moins accessible.

«5. Μόλα (Mola), gr. mod. adv. — (Corruption du gr. anc. Μάλα, voir). — Μόλα ἔα! Fort! Allons, courage! Cri que poussent les matelots quand ils font quelque manœuvre pénible, quand ils ont un grand effort à vaincre, en guindant un mât de hune, soit en virant au cabestan, soit en embarquant ou débarquant de lourds fardeaux» (p. 1012).

Sous Μάλα, Jal écrit : «gr. anc. adv. Fort. — εἶα μάλα! Allons! Fort! (Aristophane). C'est le cri que poussaient les matelots quand ils faisaient quelque manœuvre de force» (p. 960).

*
* *

Si nous examinons les faits tels qu'ils se présentent en turc, nous verrons qu'ils conduisent également à voir dans *mola* une interjection d'encouragement et non de ralentissement.

En turc notre cri se présente sous la forme (à initiale aspirée) *heyyamola* (orthographe actuelle, sans géminée : *heyamola*). *Heyyamola* est donc pour *heyya! mola!* Ce cri s'emploie parfois seul ou avec son répons normal *yisa!* (variantes : *issa! hissa! elleisa!* ou *helesa!*), comme en grec moderne (*lesa*).

Il existe une forme plus brève *ya-mola!* (pour *hey-ya-mola*), avec isolement et chute (*a posteriori?*) de l'interjection *hey* qui existe par ailleurs en turc ou peut-être avec formation parallèle et directe de *ya-mola* sur *mola*. Cette forme secondaire figure dans l'expression *yamolasını alıvermek* dont il sera question plus loin.

La mention la plus ancienne, à notre connaissance, du mot turc (*h*)*eyya-mola* se trouve dans le *Thesaurus* de Meninski qui est de 1680, col. 579, sous le mot arabe *eyyâm* «vents favorables»; donc : «bon vent!», par fausse étymologie; coupé : *eyyam-ola!*

Je trouve aussi le mot *heyyamola* dans une pièce de Karagöz, *Kayık oyunu* : les matelots en virant l'ancre chantent une chanson en trois quatrains dont le refrain est formé par les mots *heyamola heyamol* (sans *heyalesa*). Voir Radloff, *Proben...*, VIII. — Ignaz Kunos, *Mundarten der Osmanen*, Saint-Pétersbourg, 1899, p. 385, reproduit dans Georg Jacob, *Türkische Literaturgeschichte in Einzeldarstellungen*, Heft I. *Das türkische Schattentheater*, Berlin 1900, p. 75 et 89. Cf. aussi Georg Jacob, *Karagöz-Komödien*, 2. Heft, *Kajyk Ojunu*, Berlin, 1899, p. 5.

Dans une note à sa traduction du 4ᵉ mois (ramadan) de l'ouvrage de Mehmed Tevfik (traduction dont M. Kuentz m'a rappelé l'existence), Th. Menzel cite le refrain

helesa yelesa
heyamola yelesa,

et le texte même de Mehmed Tevfik nous apprend que les chansons appelées *helesa yelesa* à cause de ce refrain, étaient chantées, à la barbe des *tiryaki* ou opiomanes affalés dans les cafés, par des enfants qui se rendaient en farandoles dans une mosquée à la prière du soir ou en revenaient, avec de petits lampions (*fener*), alors obligatoires durant le ramadan (voir le texte commenté de ces chansons dans Mehmed Tevfik, *Istanbulda bir sene, dördüncü ay*, Ist., 1299, p. 15; Menzel y ajoute des variantes, p. 30 de la traduction allemande).

Un informateur (M. Faik Türkmen) me signale un usage analogue au précédent. Dans les pique-niques de fin d'année scolaire les écoliers prennent de temps en temps leur maître sur leurs épaules en chantant *heyamola*. Hüseyin Rahmî donne aussi *heyyamola yisa!* dans son roman *Mürebbiye*, Ist., 1315, p. 201, comme refrain d'une sorte de matelote dansée par une esclave négresse.

Heyyamola figure d'ailleurs dans un certain nombre de dictionnaires turcs modernes. Voici, plus ou moins abrégées, les principales explications qu'on y

relève : «cri..... des matelots qui hissent l'ancre ou qui rament et, à leur imitation, des ouvriers de toute sorte qui traînent quelque chose de lourd» (Sami Bey, *Kamusi türkî* et, à sa suite, Ali Seydi, Ibrahım Alâettin); «allons tire [rame]! cri poussé par les matelots lorsqu'ils dirigent le navire, etc., vers la côte ou par les ouvriers lorsqu'ils tirent ou soulèvent une pierre, etc.» (le P. Yusuf Reali); «cri des ouvriers qui tirent par ex. de la mer sur la terre ferme les bois de charpente pour la construction des navires» (Khloros, sous *mola* موله, avec *tira-mola* comme synonyme). Cf. aussi Ahmed Vefik, Baha, S. Muhtar.

On remarquera que le cri semble plus particulièrement employé lorsqu'on gagne la côte, ce qui serait un argument en faveur de l'étymologie des lexicographes turcs, si elle était défendable : ils pensent, en effet, comme Meninski (voir plus haut; cf. Sami Bey sous *eyyam;* Ali Seydi, *Defteri Galâtat,* 1324; le dictionnaire officiel *Imlâ Lûgati*). Il est vrai qu'il existe une autre explication par le turc, également mauvaise : *heyyamola* serait pour *hey ya mevla* (*monla, molla*) «oh! Seigneur!» (le même Sami Bey sous *heyyamola*). Voir plus loin, p. 425.

A défaut de ces explications qui ne résistent pas à la critique, faut-il voir, avec Khloros et d'autres, dans *mola* (du turc *heyyamola* et du grec *eya* ou *ea mola*) le mot vénitien *mola* dont nous avons déjà parlé?

Mola est, en effet, employé dans ce sens non seulement en grec moderne, mais en turc où il signifie «filer (comme *laşka*, également vénitien), larguer, démarrer, désamarrer; faire relâche, se reposer». *Mola taşı* est la pierre encastrée aux coins de certaines rues pour que les portefaix puissent se délasser en y déposant leur charge. Le mot *tira-mola* signifie «changer d'amures, virer, affaler» (d'après mes notes sur le vocabulaire naval turc).

Je ne crois pas que le cri *mola* (de *heyya-mola*) puisse être confondu avec le précédent. En effet, plus nettement encore qu'en grec moderne le cri de *heyyamola* a une valeur d'encouragement, de stimulation. On remarquera aussi que la locution *heyyamola ile* «avec h.» signifie en turc «avec effort, avec peine, difficilement» (ex. : *mektebin sınıflarını h. ile atladı* «il a eu toutes les peines du monde à franchir ses classes»; Sami Bey)[1]. La même idée d'effort soutenu se retrouve dans l'expression *ya-mola-sını alıvermek* dont il sera question plus loin. Le dictionnaire turc-français de Samy-Bey Fraschery (1883) et, à sa suite, celui de Kelekian (1911) donnent même au simple mot *mola,* comme deuxième

[1] Faik Türkmen me signale pour la même locution le développement de sens suivant : quand un malade s'est soigné par des moyens non habituels, soit parce que très énergiques, soit parce qu'extra-médicaux (recours aux rebouteurs, guérisseurs, etc.), on dit qu'il s'est guéri *heyamola ile.*

signification, celle de «commandement de ramer; nagez!». C'est donc quelque chose comme notre «meilleur!» (Jal).

Le chant à hisser *eyya mola* n'existe pas d'ailleurs en italien. Tout ce qu'on peut admettre, c'est que dans certains cas (comme par exemple dans *tira-mola,* employé comme synonyme de *heyya-mola*) il a pu se produire des contaminations, et que l'emploi même de *mola* (avec labialisation de la voyelle d'ailleurs justifiée après *m*) au lieu de *mala* ne se serait pas produit s'il n'y avait pas eu pareille contamination.

Il n'en demeure pas moins, et c'est là notre conclusion, que l'étymologie de (*h*)*eyyamola* par *eya mala* nous paraît bonne.

*
* *

Il nous reste quelques observations de détail à ajouter.

On trouve dans certains dictionnaires les locutions *amola* et *yamola,* rapprochées de *heyyamola.*

La première figure seulement dans le *Supplément* de Barbier de Meynard (II, 799) et à sa suite chez Gustav Meyer (*Türkische Studien,* 1893, p. 81). C'est le résultat d'un malentendu. *Amola* n'existe pas en réalité. B. de M. s'est mépris, ici encore, sur le sens du texte d'Ahmed Vefik Pacha (*Lehce,* 1re édition, p. 1163; 2e édition, p. 784), qui avait décomposé graphiquement *heyamola* en *hey-a*(exclamatif)*-mola* et B. de M. a cru pouvoir isoler *a-mola.*

La locution *yamola* figure dans l'expression déjà citée de *yamolasını alıvermek* qui soulève des difficultés. Les uns prononcent *yamolasını,* d'autres *yamevlâsını* (de *ya-mevlâ* «ô Seigneur!») et il y a désaccord sur la signification.

Le fameux lexicographe Ahmed Vefik est pour la prononciation *yamevlâ* dans sa 1re édition (p. 1156, 1163), mais dans sa 2e édition (p. 784, 823) il semble pencher, tout en restant ambigu, pour la prononciation *yamola.* Il explique la locution par *dil yardımı etmek* «aider avec la langue (c'est-à-dire : recommander)» et ajoute les synonymes *tavsiye* «recommandation» et *iltimas* «protection, népotisme». C'est donc, à peu près, notre argotique «pistonner quelqu'un».

B. de M., qui prononce *yamevlâsını* (II, 871) et, à sa suite Khloros, qui prononce pourtant *yamolasını* (II, 1999), se sont mépris une fois de plus sur l'explication d'Ahmed Vefik et l'ont traduite par «prier, demander, confier» (pour *dil yardımı,* voir Hindoglou, *sub* «recommandation»).

Redhouse (p. 2193) prononce *yamevlâ* et explique : «To gain an ejaculation of O Lord! from one; *i. e.* to please and surprise».

Quelle est la bonne prononciation? Quelle est la bonne explication?

J'ai consulté le Docteur Adnan Bey, qui m'a très aimablement donné les éclaircissements suivants.

La locution *yamolasını alıvermek* n'existe pas, du moins dans l'usage actuel d'Istanbul; mais on dit *heyamolasını almak* ou *alıvermek* dans le sens de «recommander, donner un coup d'épaule, etc.». A un *şefaatçı* «intercesseur», par exemple, qui vous introduit, admettons, chez un personnage haut placé, vous direz : *sen heyamolasını al, ben işi anlatırım* «commencez par poser les jalons, moi j'expliquerai l'affaire». Il s'agit manifestement d'un emprunt au langage des marins et des hamals.

Quant à *yamevlâsını almak*, c'est un idiotisme qui signifie : 1° arriver à un degré voisin de la sainteté (*velâyet*); 2° (ironiquement) arriver à un degré assez haut dans la débauche. Cette façon de parler est tombée aujourd'hui en désuétude, dit Adnan Bey, mais «dans le deuxième sens, nos aînés l'emploient assez fréquemment». Il ajoute pour terminer : «Je ne peux rien dire au sujet de la signification donnée par Redhouse; c'est bien possible que de son temps on ait employé cette expression au lieu de *to please* ou *to surprise*. Prenant en considération la vaste érudition de Redhouse, je n'ose ni le démentir, ni le corriger.»

De l'intéressante consultation du Docteur Adnan nous tirerons deux conclusions :

1° Tout concourt à confirmer le sens de locution d'encouragement pour *heyamola;*

2° Les hésitations et divergences qu'on trouve dans les interprétations lexicologiques fournies par les Turcs eux-mêmes sont imputables à l'ambiguïté des anciens caractères si malfaisants à bien des égards (pour l'usage turc).

*
* *

Quant au mot *lesa* que contient le répons du même «chant», il correspond manifestement à notre «hisse!». La consonne *l* initiale du grec *lesa* se retrouve dans les formes turques *elleisa* et *helesa*. Elle paraît embarrassante de prime abord, mais doit à mon avis s'expliquer par un emprunt aux langues romanes ou anglo-germaniques où abondent les «chants à hisser» maritimes avec la liquide *l*. Le chant «holla! haussai!», signalé par Norden pour l'Égypte (voir plus haut, p. 418), est bien caractéristique à cet égard : il est directement apparenté avec *lesa* dont il semble donner une forme plus ancienne (cf. aussi les formes *hêla hîṣâ* et *hêla ya-lîṣâ* données plus loin d'après M. Kuentz). On comparera ces *holla* ou *helâ* aux chants à hisser français ou anglais *hâli-halô*, *lahoura* (La Landelle, *op. cit.*, p. 292). Cf. aussi l'anglais *hallow* (attesté dès 1440 comme «céleusme», d'après le *New Engl. Dict.* de Murray et qui semble être l'ancêtre de nos appels téléphoniques). Il serait trop long d'énumérer ici les différentes interjections anglaises (non spécifiquement maritimes) comme *hollo*, *hooloa*, *hallo*, *hallaloo*, etc. Littré donne notre *holà* comme «interjection de réponse aux appels dans la marine».

On notera en outre que si *isa!* s'est rencontré avec le verbe d'origine germanique «hisser», le répons hola (ou *hêla*) s'est rencontré avec les verbes d'origine germanique également franç. haler, angl. *hale*, *haul*, etc. (cf. hale bas!). Cf. le chant (de répons) de nos marins :

> Haul away, hé!
> Oula tchalez! (pour Charley?) [Hayet, *op. cit.*, p. 12].

Les Turcs ont emprunté leur *elleisa* ou *helesa* à leurs voisins. Il est probable qu'ils ont contribué à en adoucir la prononciation et l'on peut se demander si la forme *lesa* n'est pas due à leur influence.

Mentionnons seulement pour mémoire l'étymologie proposée par Hüseyin Rahmî (*loc. cit.*) pour cette interjection : *yel ese* «que le vent souffle! bon vent!». Cf. aussi dict. de M. Baha. (La rencontre fortuite de sens avec l'étymologie proposée par le même H. Rahmî pour *eyyam-ola* «bon vent!», montre une fois de plus qu'il faut se méfier des coïncidences.)

Voir sur *īṣa* ou *hêṣa*, Spiro, *Ar.-Engl. Dict.*, Cairo, 1923, p. 42 et 493.

*
* *

M. Kuentz ayant eu l'obligeance de noter pour moi quelques cris de manœuvres en Égypte, je crois utile de les reproduire ici (bien que seul le n° 3, et peut-être le n° 4, soient du genre des «chants à hisser», les autres étant des commandements) :

1. *bîra* بيرة ou *bîra l'ámal* بيرة العمل se dit au début d'un travail avec un appareil de levage;
2. *ríyyä* ريّة se dit pour arrêter la descente d'un objet avec une poulie;

3. *hôb, hêla hôb,* avec reprise à chaque fois par le coryphée : *kamân hôb* كمان هوب «encore hob»; *hêla hîṣâ* هيلا هيصا, *hêla ya-lîṣâ* هيلا يا ليصا. Se disent pour tout travail de transport, de poussée, etc.; *hôb* se prononce avec un *b* dévoisé;

4. *hê hê hê* هيه, pour le transport pas à pas;

5. *bando* بندو, pour défaire les cordes.

M. Kuentz ajoute : «Le *kamân* très fréquent rappelle le ἔτι du texte de *la Paix* d'une façon frappante. — Le *hîṣâ* est identique au *issa, hissa* turc; le *elleisa* turc étant à rapprocher de *hêla hîṣâ* ou du *ya-lîṣâ* égyptiens. — Il faudrait étendre l'enquête à différents pays méditerranéens. On a, en somme, affaire à une sorte de sabir ou, si l'on veut, de langue technique internationale.»

Auprès des marins grecs du Pirée, M. Kuentz a noté depuis, indépendamment de notre ἔγια μόλλα -ἔγια λέσσα, les cris suivants :

6. βῆρα, pour lever l'ancre;

7. μάϊνα, pour lâcher l'ancre.

Je me permettrai d'ajouter à mon tour quelques observations à celles de M. Kuentz :

1. *bîra* est évidemment pour *vira* «vire!». C'est le même que le cri n° 6.

2. Cf. *arya* (Spiro, p. 14); génois *arriâ* et esp. *arriar* (Jal); turc *ariya* (A. Vahid, sous angl. lower), synonyme, en partie, du cri n° 7. Thompson (p. 150) donne le turc *ariya* comme synonyme du franç. «en bas!», it. «abbassa!» et angl. «down from aloft!». D'après l'officier de marine A. Vahid (sous le mot flag) *ariya sancak* signifie «to break the flag» (saluer avec le pavillon). — Cf., d'autre part, le mot français ria, réa, rouet de poulie (Jal).

3. Le cri *hôb* pourrait bien être une vieille survivance également. Aristophane, qui est décidément un informateur précieux, donne *o-op!* (ὠόπ) comme céleusme de rameurs (voir Jal, p. 1574; l'article Κελευσ7ής déjà cité de l'*Encyclopédie* de Pauly-Wissowa, etc.). La contradiction signalée par Jal peut être imputable à l'interprétation sans doute fautive donnée à ce mot par les Scholies pour *les Oiseaux* d'Aristophane (voir le *Thesaurus græcæ linguæ* et le dict. de Franz Passow).

5. it. *in bando,* franç. en bande («d'un cordage tendu qu'on lâche subitement, on dit qu'il est largué en bande», Jal); cf. turc *bando!* franç. largue en bande! it. *molla in bando!* anglais *let go all!* (Thompson, p. 150); cf. turc *laska bando!* franç. larguez! it. *molla!* angl. *cast off!* (*ibid.*).

7. Synonyme, en partie, du cri n° 2. Cf. turc etc. *mayna* «ammener».

La transcription de *molla,* avec une liquide géminée, si elle n'est pas destinée à figurer un *l* vélaire assez fréquent en grec moderne dialectal, peut être invoquée à l'appui d'une contamination par l'italien moderne (l'usage plus ancien du vénitien ne comportant pas de gémination).

M. Kuentz me fait remarquer que Legrand (*Nouv. Dict. gr. mod. franç.*, p. 290) donne : εἰά (qui se prononce habituellement γειά) «allons! çà, voyons!». Cf. H. Pernot (*Lexique*, p. 108) : γειά «çà (vieilli); eh! voyons! allons! un peu (suivent exemples)». Cet *ia*, ou *yia* ne serait-il pas la forme grecque moderne du classique εἶα? En effet, un classique *ei* donne régulièrement *i* en grec moderne, comme chacun sait. Cette explication conduirait à considérer le grec moderne *eya* (d'*eya mola*) comme refait sur *ya,* à l'aide de la prothèse d'un *e* exclamatif (cf. par exemple le refrain communiqué par M. Mirambel, voir p. 421, note 1). N'étant pas helléniste, je ne puis entrer dans une discussion à fond; mais il me semble qu'*eya* en sa qualité de mot expressif a pu facilement échapper aux règles normales de l'évolution phonétique et se conserver intact en grec moderne. En outre, en abandonnant pour *eya* l'explication par l'origine classique, on tombe dans l'emprunt au vénitien pour *mola* et nous avons vu les objections sémantiques qui s'y opposaient. Il faudrait en tout cas examiner si le *ia* ou *ya* du grec moderne n'a pas été influencé par le *ya,* si usité, du turc ou n'en provient même pas directement.

Je voudrais dire aussi quelques mots d'un «chant à hisser» que j'avais indiqué comme ayant été entendu par moi en Égypte : *eyya ho!* avec réponse *ya min ho!* J'avais inséré ce cri dans une première rédaction de cet article, comme exemple de l'emploi de l'interjection *eyya* = *eya* d'Aristophane. M. Kuentz m'ayant écrit qu'il n'avait pas eu l'occasion d'entendre en Égypte un chant semblable, j'eus des doutes sur la fidélité de mon souvenir et préférai passer ce détail sous silence. Je voudrais pourtant faire observer que j'ai constaté, depuis lors, qu'un chant tout semblable était en usage dans les réunions rituelles (*zikir* ou *mukabele*) des derviches. En effet, au cri de *ya-hu!* (*yaho*) il est répondu par *ya men-hu* (Sami Bey, sous *hu*). La syllabe *Hu* (*ho*) réunit en elle, conventionnellement, la triple signification de «Lui», «Dieu» et de l'interjection d'appel *hu!* Le répons *ya men-hu* signifie «et qui Lui?». Sans vouloir faire aucune comparaison irrévérencieuse quant au fond, il est permis de noter que le procédé rappelle celui des chants de manœuvre[1] et plus particulièrement le «charivari» chanté par

[1] Il y avait des *pausarii* non seulement sur les galères antiques, mais dans les cérémonies et mystères d'Isis (voir Forcellini). — Il est enfin assez typique qu'un informateur m'ait dit que, d'après lui, *heyyamola* était la déformation d'un refrain religieux arabe.

les marins «au cabestan». A la question «pour qui?» l'équipage répond par «pour un Tel» en ajoutant une réflexion qui se termine par un *i* pour la rime. Le charivari jouissait de la singulière licence de s'en prendre, parfois très grossièrement, non seulement aux différents matelots, mais à l'état-major même du navire. Ajoutons que d'après nos souvenirs d'Égypte, les chefs d'équipe clament dans leur cri d'invite des noms propres qui sont sans doute ceux de différents camarades, ouvriers.

Je termine cette petite étude sur le vœu de la voir reprise et complétée par des enquêtes faites sur place dans les divers ports de la Méditerranée et même dans l'hinterland de ces ports.

QUELQUES OPINIONS
SUR LA THÉODICÉE D'IBN TAIMIYA

PAR

HENRI LAOUST.

La théologie musulmane est aussi communément négligée dans nos programmes que peuvent l'être respectivement, chez des juristes et des historiens spécialisés, l'étude de la méthodologie du droit et celle de traités à caractère juridico-religieux. — A l'intérieur de l'évolution doctrinale de l'Islam, diverses circonstances historiques et des commodités de travail ont dirigé le meilleur des efforts des islamologues sur l'étude des trois principaux rites; le hanbalisme a été particulièrement délaissé, bien que l'un des résultats scientifiques du wahhabisme d'une part, et du modernisme musulman de l'autre, ait été de mettre à notre disposition une riche documentation bibliographique pour aborder l'étude d'un rite dont l'importance historique ne saurait être méconnue. — L'une des personnalités les plus vigoureuses du rite, celle d'Ibn Taimiya, comme du reste celle de son grand disciple immédiat, Ibn Ḳayyim al Ǧawziya, semble n'avoir éveillé que bien rarement la curiosité des historiens de la littérature arabe; la seule monographie[1] que nous ayons sur lui, en français, est sans doute l'œuvre d'un musulman qui était au demeurant un érudit fort averti; elle ne nous donne cependant qu'une série de notations éparses, parfois erronées, et ne s'attache nullement à retrouver la génèse et la forte unité organique de la pensée du maître.

Ainsi ont pu se répandre, sur le compte du courageux polémiste hanbalite, diverses accusations plus ou moins fondées qui n'ont pas été sans dénaturer ses idées et déconsidérer sa personne. L'accusation de développer une théodicée anthropomorphiste et d'expliquer littéralement les versets coraniques où il est question de Dieu est précisément l'une de celles que reproduisent le plus fréquemment les ouvrages de vulgarisation scientifique eux-mêmes. On la trouve dans le manuel d'histoire littéraire de Huart[2]; M. Ben Cheneb la reprend à son compte dans sa courte monographie de l'*Encyclopédie de l'Islam*.

[1] Ben Cheneb, sub *Ibn Taimiya*, in *Encyclopédie de l'Islam*, II, p. 447-449.
[2] Huart, *Histoire de la littérature arabe*, p. 332.

D. B. Macdonald, cependant si versé dans tous les problèmes de la théologie musulmane, présentant l'ašarisme de Al Ġazālī comme la position orthodoxe type dans l'Islam, l'oppose au traditionnalisme extrême et à l'anthropomorphisme des Wahhabites et des disciples d'Ibn Taimiya[1]. R. Strothmann, à vrai dire, a commencé à émettre de sérieux doutes à l'endroit de semblables appréciations[2] : c'est à ses réserves que nous voudrions nous associer, dans les quelques réflexions suivantes, car une semblable accusation nous semble incompatible tout à la fois avec la méthodologie d'Ibn Taimiya et avec le contenu positif de sa théodicée.

I. — Le Coran et la Sunna sont, en effet, pour lui, les deux sources fondamentales de toute connaissance théorique et pratique[3]. Au problème préliminaire de la scolastique musulmane, celui des voies de la connaissance de Dieu, Ibn Taimiya répond que l'on doit s'en tenir scrupuleusement aux données scripturaires de la révélation et décrire Dieu dans les termes où Lui-même et son Prophète l'ont fait[4]. Sa *'akīda* est donc dans la meilleure lignée des professions de foi hanbalites[5], qui partent du fait divin révélé, de l'incomparabilité absolue de Dieu, et, en même temps, affirment l'existence des attributs comme le Coran et la Sunna les établissent, en se gardant prudemment de toute tentative d'interprétation conceptualiste ou de comparaison avec des créatures[6]. Cette position, d'ailleurs, sera reprise par l'unanimité des catéchismes wahhabites[7],

[1] Cf. article *Allah* in *Encyclopédie de l'Islam*, I, p. 304-314.

[2] Sub *tashbih* in *E. I.*; met en garde notamment contre l'abus que l'on a fait de l'appréciation d'Ibn Baṭṭūṭa trop souvent citée.

[3] *Al 'Akīda al Wāsiṭiya*, p. 16; sur le rôle de la *Sunna* et du *naṣṣ* en général comp. avec *Fatāwā*, I, p. 410.

[4] *Kamā waṣafa nafsahu wa kamā waṣafahu rasūluhu*, formule citée constamment.

[5] On trouvera la meilleure étude et classification de ce genre de *'akīda* dans Massignon, *Hallaj*, p. 640; la note 3 énumère une série de références groupant un ensemble de professions de foi hanbalites. On pourra surtout se reporter à la *'Akīda wāsiṭiya*, Le Caire, imprimerie Salafiya qui constitue avec la *'Akīda al Ḥamawiya al Kubrā* et la *'Akīda al Iṣfahaniya* l'exposé le plus complet de la théodicée hanbalite.

[6] *Tanzīhan bilā ta'ṭīl wa taḥkīkan bilā tašbīh*; de même *iṯbāt wuǧūd lā iṯbāt taḥdīd*; ne condamne pas d'ailleurs l'emploi du mot *ta'wīl* qui n'avait pas à l'origine le sens péjoratif qu'il devait avoir par la suite, notamment dans la doctrine de l'interprétation rationnelle des versets coraniques, qui était une simple atténuation des thèses de Ǧahm, Massignon, *Hallaj*, p. 647-648; la discussion qui suit la *'Akīda wāsiṭiya*.

[7] Ces principaux catéchismes ont d'ailleurs été réunis en une brochure de propagande sous le titre *Al Hidya al Sunniya wa-l tuḥfa al wahhābiya al Naǧdiya*, Le Caire, imp. du Manār; cf. aussi Ṭahir Al Ǧazā'irī, *Al Ǧawāhir al Kalāmiya*, Le Caire, 1345, catéchisme présenté sous forme de questions et de réponses.

et notamment par l'un des plus caractéristiques d'entre eux, celui du šayḫ Muḥammad b. 'Abd Al Laṭīf[1] qui semble avoir emprunté la majeure partie de ses formules à la *'akīda wāsiṭiya*, écrite en 698 par Ibn Taimiya, à la demande d'un groupe de savants de Wāsiṭ, inquiets de l'ignorance où la masse était tombée des rudiments les plus essentiels du *credo* musulman[2].

Mais il y a plus. Les doctrines d'Ibn Taimiya se présentent comme des doctrines de conciliation. Elles sont de bout en bout conditionnées par cette conviction que l'Islam occupe une position de juste milieu dans l'ensemble des religions révélées, comme les *ahl al Sunna wa-l ǧamā'a* occupent, à l'intérieur de l'Islam, une position de juste milieu entre les affirmations extrêmes qui s'affrontent[3]. La notion de totalité et d'individuation prend ainsi une valeur décisive dans la genèse de ses doctrines et dans leur présentation dialectique ainsi que dans l'appareil technique de son apologétique. Les *ahl al Sunna wa-l ǧamā'a* sont également éloignés du laxisme des *Murǧi'a*, pour qui la simple prononciation de *šahāda* assure l'impunité aux pécheurs les plus impénitents, et du rigorisme définitif des *Ḫawāriǧs* et des *Mu'tazila* qui laissent éternellement en enfer tout Musulman qui a commis un péché grave[4]; même attitude de conciliation sur le problème de la prédestination[5] et aussi sur celui des mérites comparés des Compagnons : les *ahl al Sunna wa-l ǧamā'a* évitent avec un soin égal l'esprit d'exagération des 'Alides, qui exaltent démesurément 'Ali au point d'en faire un Prophète ou de le diviniser, et l'excommunication sectaire des *Ḫawāriǧs*[6] qui restreignent la légitimité de la transmission du pouvoir califial à Abū Bakr et à 'Umar. L'ordre de succession chronologique des quatre premiers Califes correspond à celui de leur précellence logique — attitude au

[1] *Al Hidya al Sunniya*, p. 91-100.

[2] L'apostolat des sermonnaires hanbalites semble avoir toujours eu pour souci l'islamisation des masses; de là le reproche fait à Ibn Taimiya, par certains de ses adversaires, de porter, devant le vulgaire, des discussions théologiques et juridiques qui devraient rester l'apanage d'une élite. Cf. *Fatāwā*, V, p. 6.

[3] On trouvera l'exposé le plus systématique de cette idée capitale pour l'intelligence des doctrines d'Ibn Taimiya, ainsi que de sa méthodologie, dans *Minhāǧ al Sunna*, III, p. 43.

[4] La question du *takfīr* et du *tafsīḳ*; sur les difficultés techniques pour un théologien musulman, de préciser les conditions de l'excommunication, cf. Abū Ya'lā, *Al Mu'tamad fī uṣūl al Dīn*, Ms. Damas.

[5] Entre les *'adliya* qui sacrifient la toute puissance divine pour sauver sa justice et les *ǧabariya* qui soutiennent l'arbitraire de la puissance de Dieu et nient sa justice.

[6] Le problème des *Ḫawāriǧs* devant l'orthodoxie musulmane : dans le *Minhāǧ al Sunna*, *passim*; et surtout pour une vue d'ensemble de la position d'Ibn Taimiya, *Al Furḳān*, in *Maǧmū' al-rasā'il al Kubrā*, Le Caire, p. 21-27.

demeurant conforme à l'esprit de solidarité musulmane qui dicte de renoncer à parler de toutes les causes de division entre les Compagnons et à colporter des nouvelles tendancieuses à leur égard[1]. De même, en matière de théodicée, sur le problème du *tawḥīd* et des *ṣifāt*, les *ahl al-Sunna wa-l-ǧamā'a* seront à égale distance des doctrines du *ta'ṭīl*, de la dénudation de l'essence divine, auxquelles Ǧahm b. Ṣafwān a attaché son nom, que de l'équivocation grossière des partisans du *tašbīh*[2], qui a pu gagner quelques hanbalites et même quelques šiites[3] de la première heure, mais qui n'a cependant pu réussir, de par sa nature doctrinale même, à avoir la même expansion philosophique, et, par suite, à présenter le même danger pour la théologie traditionaliste que la première hérésie[4]. Avec les *Ǧahmiya* il convient de proclamer, comme un dogme fondamental, l'unité et l'incomparabilité de l'essence divine; des doctrines des *muǧassima* et des *mušabbiha*, Ibn Taimiya retiendra l'existence de la multiplicité des attributs divins.

On comprendra donc aisément que sous l'influence tout à la fois de cette prudence respectueuse à l'égard des données de la révélation et de ce souci dialectique de retrouver l'unité de la pensée originelle au delà des thèses extrêmes, Ibn Taimiya ait été amené à reconnaître la légitimité de l'intuition des mystiques et de la raison des philosophes comme modes de connaissance métaphysique, mais, qu'il se soit du même coup appliqué à en définir la portée et à en limiter la compétence[5]. C'est à bon droit, dit-il fort souvent, que les mystiques ont construit tout leur système sur la volonté et les théologiens scolastiques le leur

[1] Importance toute particulière de cette notion de solidarité communautaire dans la genèse des doctrines des *ahl al Sunna wa-l ǧamā'a* et dans celles des premiers mystiques. MASSIGNON, *op. cit.*, p. 726, note 4.

[2] Sur ces deux notions corrélatives de *ta'ṭīl* et de *tašbih*, cf. l'excellent article de STROTHMANN, in *E. I.*, sub *tašbih*; et MASSIGNON, *Hallaj*, p. 636, analyse de la réforme de Ǧahm et de sa portée en théodicée musulmane; *ibid.*, p. 645-646; sur le *tašbīh* et son extension, p. 648-649.

[3] Sur la répartition de ces doctrines dans le Sunnisme et le Šiisme primitif, cf. *Minhāǧ al Sunna*, I, p. 16 et suiv.

[4] Il est évidemment peu d'hérétiques que la polémique d'Ibn Taimiya, comme du reste celle de ses maîtres hanbalites, ait attaqué avec autant d'acharnement que Ǧahm b. Ṣafwān; Ǧahm personnifie la somme des hérésies logiquement et historiquement les plus dangereuses; cf. *Al 'Akīda al Ḥamawiya*, in *Maǧmū' al Rasā'il al Kubrā*, I, 137; p. 142, sur l'origine historique et la répartition géographique de la doctrine; *Kitāb al imān*, p. 52 et 58.

[5] L'exposé le plus clair de la méthodologie d'Ibn Taimiya est sa risāla : *Ma'āriǧ al uṣūl*..., Le Caire 1318; on la complétera, *Fatāwā*, I, p. 406 et surtout de sa longue dissertation, qui est une œuvre d'ailleurs tardive, sur le rôle de l'analogie en droit musulman. *Al Ḳiyās fi-l Šar' al islāmī*, Le Caire, imprimerie Salafiya.

sur la raison : on va à la vérité de toute son âme, avec le cœur comme le veulent les mystiques, avec la raison discursive, comme l'enseignent les scolastiques, et par l'action aussi qui se traduit par une augmentation qualitative de la foi dans le cœur du croyant et, par là même, intensifie l'expérience intime qu'il peut avoir de Dieu[1]. L'erreur des mystiques et des scolastiques est d'avoir arbitrairement isolé des éléments de connaissance qui se complètent et s'harmonisent. L'abus du mysticisme mène aux aberrations du panthéisme, à la présence réelle de Dieu dans le cœur du croyant et à l'union mystique[2]. L'usage par trop subtil et continu de l'analogie, comme mode de connaissance métaphysique, engendre un certain nombre de préjugés intellectualistes dont le plus dangereux est la conception statique de l'unité. Cette conception est contraire à l'expérience sensible où nous voyons simultanément donnés, dans l'individualité des objets, l'un et le multiple, le permanent et le changeant. C'est elle qui, appliquée au problème de l'essence divine et de ses attributs, rend absolument incompréhensible la nature de leurs rapports, et celle des attributs eux-mêmes; car une semblable hypothèse exclut toute hiérarchisation des différents attributs divins, et, dans le cas de chacun d'eux, leur multiplicité et leur hiérarchisation internes[3]. Si donc on ne saurait admettre que l'on appliquât au concept de Dieu les catégories de l'entendement, même celles de substance et de qualité, à plus forte raison ne saurait-on procéder, dans une semblable détermination, par analogie avec les données de l'expérience sensible.

II. — Si nous passons maintenant de la méthodologie d'Ibn Taimiya à sa théodicée proprement dite, nous verrons que la réponse qu'il donne à la question fondamentale de la scolastique musulmane, celle des rapports du *ḏāt* et des *ṣifāt*[4], de l'essence et des attributs, exclut toute possibilité de voir en lui aussi bien un partisan du *ta'ṭīl* que du *tašbīh*. Toutes ces longues discussions se ramènent en définitive à une théorie de l'être. L'être est un et les attributs qui l'expriment sont multiples[5]; c'est une totalité, une force de synthèse qui groupe

[1] Étudié surtout dans *Al Tuḥfa al 'Irāḳiya fi 'l a'māl al Ḳalbiya*, Le Caire, Al maṭba'a al munīriya.

[2] Sur les diverses critiques adressées par Ibn Taimiya à la mystique, cf. MASSIGNON, *Hallaj* et aussi sa petite risāla, qui est une mise au point, *Al Ṣufiya wal Fuḳarā*, Le Caire, Manār, et l'ensemble de la *Maǧmū'at al Rasā'il wa-l Masā'il*, Le Caire, Manār, 1341, 1349.

[3] Le problème de la multiplicité des attributs de Dieu et de la hiérarchisation de leurs éléments constitutifs a fait l'objet d'un ouvrage spécial, *Ǧawāb ahl al imān*, Le Caire 1322, déjà signalé par GOLDZIHER, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, trad. Arin, p. 251, note 8.

[4] MASSIGNON, *Hallaj*, p. 568, 571, et surtout p. 645 et suiv.; et MACDONALD, *Development of Muslim Theology*, p. 309 et 319.

[5] Idée qui revient constamment non seulement dans la théodicée d'Ibn Taimiya mais même

dans son unité interne une multiplicité d'attributs, nullement une unité indivisible, statique et homogène à laquelle viendrait en quelque sorte se superposer une pluralité d'attributs. L'être ne se réduit sans doute pas à une simple collection d'attributs, mais il n'est pas différent d'eux-mêmes. Les deux notions d'essence et d'attribut sont intimement liées; on ne saurait concevoir une essence dépouillée d'attributs et, de même, parler des attributs, c'est déjà parler de l'essence[1]. De là l'erreur des théologiens scolastiques qui partent de la distinction établie par Ǧahm entre les attributs de l'essence et ceux de l'acte, déclarent que l'essence de Dieu est inconnaissable, mais échafaudent ensuite toute une théorie des attributs qui constitue un pur anthropomorphisme en raison précisément de cette interdépendance entre l'essence et l'attribut[2]. Ibn Taimiya se trouve ainsi amené à concevoir Dieu comme la chose en soi, dont la nature intime nous échappe, et qui réunit dans son unité inconnaissable les contraires que notre intelligence distingue et oppose.

III. — La critique du *tašbīh*, de la théologie de l'équivocation, sera en conséquence conduite parallèlement à celle du *taʿṭīl*, de la dénudation, et au moyen des mêmes arguments, puisque les deux notions, ainsi que Strothmann l'a fort judicieusement noté, présentent un lien de parenté qui correspond à une identité de nature[3]. Cette critique est d'abord exégétique; elle accumule, dans la *ʿaḳīda wāsiṭiya* surtout, les versets coraniques et les ḥadīṯs du Prophète qui condamnent tout à la fois la dénudation et l'équivocation, ainsi d'ailleurs que de nombreuses professions de foi *salafiya* en vertu de ce principe de la supériorité des anciens sur les modernes[4]. Elle est ensuite génétique et cherche à montrer que les deux doctrines participent du même esprit d'exagération et ouvrent également la porte aux influences et aux déformations extérieures; l'anthropomorphisme a été inventé, ou tout au moins propagé, par les *zanādiḳa*

dans sa méthodologie; il l'applique à la théorie des rapports entre les quatre grandes sources de la connaissance musulmane, le Coran, la Sunna, l'iǧmāʿ et le Ḳiyās; c'est l'idée maîtresse de son précis de méthodologie juridique, *Maʿāriǧ al-uṣūl*; et aussi de son étude sur le rôle de l'analogie en droit musulman, *Al Ḳiyās fi l šarʿ al islāmī*.

[1] *Al ḏāt ka-l ṣifāt*; cf. la *ʿAḳīda Ḥamawiya* in *Maǧmūʿ al Rasāʾil al Kubrā*, I, p. 465; affirmation qui revient fréquemment, capitale pour l'intelligence de la doctrine, et qui a été bien mise en lumière par Al Marʿī, *Al Kawākib*, p. 171.

[2] C'est cette distinction qui a toujours embarrassé les théologiens musulmans depuis Ǧahm, comme le note Massignon, *Hallaj*, p. 649-650.

[3] Sub *tashbīh*, in *E. I.*, *op. cit.*

[4] Processus habituel de la dialectique d'Ibn Taimiya; cf. *Maǧmūʿ al Rasāʾil al Kubrā*, I, p. 425, surtout 428.

qui voulaient par là discréditer, aux yeux des théologiens rationalistes, le littéralisme ridicule des *ḥašwiya*[1]; la doctrine du *taʿṭīl* a des origines juives : Ǧahm b. Ṣafwān la tenait lui-même de Ǧaʿd b. Dirham, un des responsables de la décadence politique de l'État umayyade, et elle remonte jusqu'à l'entourage juif du Prophète[2]. — Sa critique est enfin dialectique et s'attache à prouver que chacune des deux doctrines pèche par le défaut qu'elle entendait éviter : tout *muʿaṭṭil* est *mušabbih* et tout *mušabbih* est *muʿaṭṭil*[3]. La démonstration de la première proposition est relativement aisée : c'est parce qu'on ne peut s'empêcher inconsciemment de concevoir un attribut que par analogie avec une chose créée, que l'on est amené, pour sauver l'incomparabilité de l'essence divine, à dépouiller celle-ci de toute détermination positive. La démonstration de la seconde proposition est par contre plus laborieuse et plus subtile; elle doit avoir recours à la notion de *tanzīh*[4], de purification : tout *mušabbih* est *muʿaṭṭil* en ce sens que comparant Dieu à ses créatures, il le dépouille par là même de ses attributs de perfection (*ṣifāt al kamāl*). La conclusion générale de cette argumentation est une double critique de l'ašʿarisme, qui peut être accusé tout à la fois de *taʿṭīl* et de *tašbīh*[5] : partisans de la dénudation, les Ašʿarites le sont, quand, sous l'influence des idées de Ǧahm et des *Muʿtazila*, ils croient sauver le principe de l'incomparabilité de l'essence divine en distinguant entre les attributs de l'essence et ceux de l'acte, mais ils ne sauraient manquer de tomber dans l'équivocation quand, forts de la précédente distinction, ils construisent une théorie des attributs, sans se rendre compte que parler des attributs c'est encore parler de l'essence[6].

IV. — Nous touchons précisément ici à l'origine historique de cette réputation d'anthropomorphisme qui a été faite à la théodicée d'Ibn Taimiya. Attaqués sur leurs positions doctrinales, et par là même aussi dans leur prestige social, à une époque où le spirituel et le temporel étaient si intimement liés, les Ašʿarites

[1] Déjà noté par Strothmann, *op. cit.*, origine étrangère de la plupart des hérésies pour Ibn Taimiya et en général pour les hérésiographes; cf. *Maǧmūʿ al Rasāʾil al Kubrā*, I, 280.

[2] Dans la *ʿaḳīda* de Ḥama, reproduite par Al-Marʿī, *Al Kawākib*, p. 170.

[3] De même in Strothmann, *op. cit.*; traduit *muʿaṭṭil mušabbih* appliqué à Ǧahm par «purificateur de l'associationnisme»; en réalité «partisan de la dénudation et par là même de l'équivocation».

[4] Dans le *Minhāǧ al Sunna*, II, p. 257 étude du rôle de cette notion de *tanzīh* dans la doctrine šiite, dans sa théodicée, sa prophétologie, son droit public.

[5] Étude génétique des doctrines d'Al Ašʿarī, dans le *Kitāb al imān*, p. 48.

[6] Tous les théologiens s'accusent réciproquement de *tašbīh*, ainsi que le remarque Strothmann, *op. cit.*

se défendirent avec la même argumentation dont on les menaçait[1]. Il leur fut d'autant plus aisé d'accuser leur adversaire hanbalite de procéder par équivocation dans sa théodicée, qu'Ibn Taimiya affirmant successivement et avec une énergie égale, le dogme de l'incomparabilité absolue de Dieu, puis celui de l'existence de ses attributs dans les termes essentiellement concrets dont usent le Coran et la Sunna, il leur suffisait d'isoler tendancieusement[2] ces dernières affirmations de leur contexte et de l'ensemble où elles se situaient et qui les expliquait. L'accusation devait s'accréditer d'autant plus aisément que l'on a parfois tendance à faire commencer l'histoire du Sunnisme à Al Aš'arī, dont les doctrines sont moins un point de départ qu'un aboutissement, et que notre érudition, depuis un certain nombre d'années, sous l'influence d'un ensemble assez complexe de facteurs, semble se faire de plus en plus dédaigneuse d'une étude interne de la pensée musulmane et ne cherche pas toujours, autant qu'on le pourrait souhaiter, à en reconstruire patiemment l'économie intime avant de l'expérimenter dans sa valeur individuelle et sociale.

[1] Al Subkī, *Tabaḳāt al Šāfi'iya*, la discussion entre Ibn Taimiya et ses adversaires aš'arites devant le Gouverneur de Damas sur le problème des rapports des deux notions de Dieu et d'espace (*Ǧiha*), V, p. 240.

[2] Déjà noté par Muḥibb al Dīn al Ḫaṭīb dans son introduction à la *'Aḳīda wāsiṭiya*, p. 5.

ERRATA.

ARTICLE DE M. J. DAVID-WEILL

(PAGES 177-183).

Page 182, note 1 :

ligne 6, *au lieu de :* Ma'ādh ibn Muslim al Barrā', *lire :* Mu'ādh ibn Muslim al-Harrā'.

ligne 13, *au lieu de :* 'Arfadja ibn Sa'd, *lire :* 'Arfadja ibn As'ad.

ligne 14, *au lieu de :* al Kilāb, *lire :* al Kulāb. Cf. *Nihāyat fi gharīb al ḥadīth*, IV, p. 31.

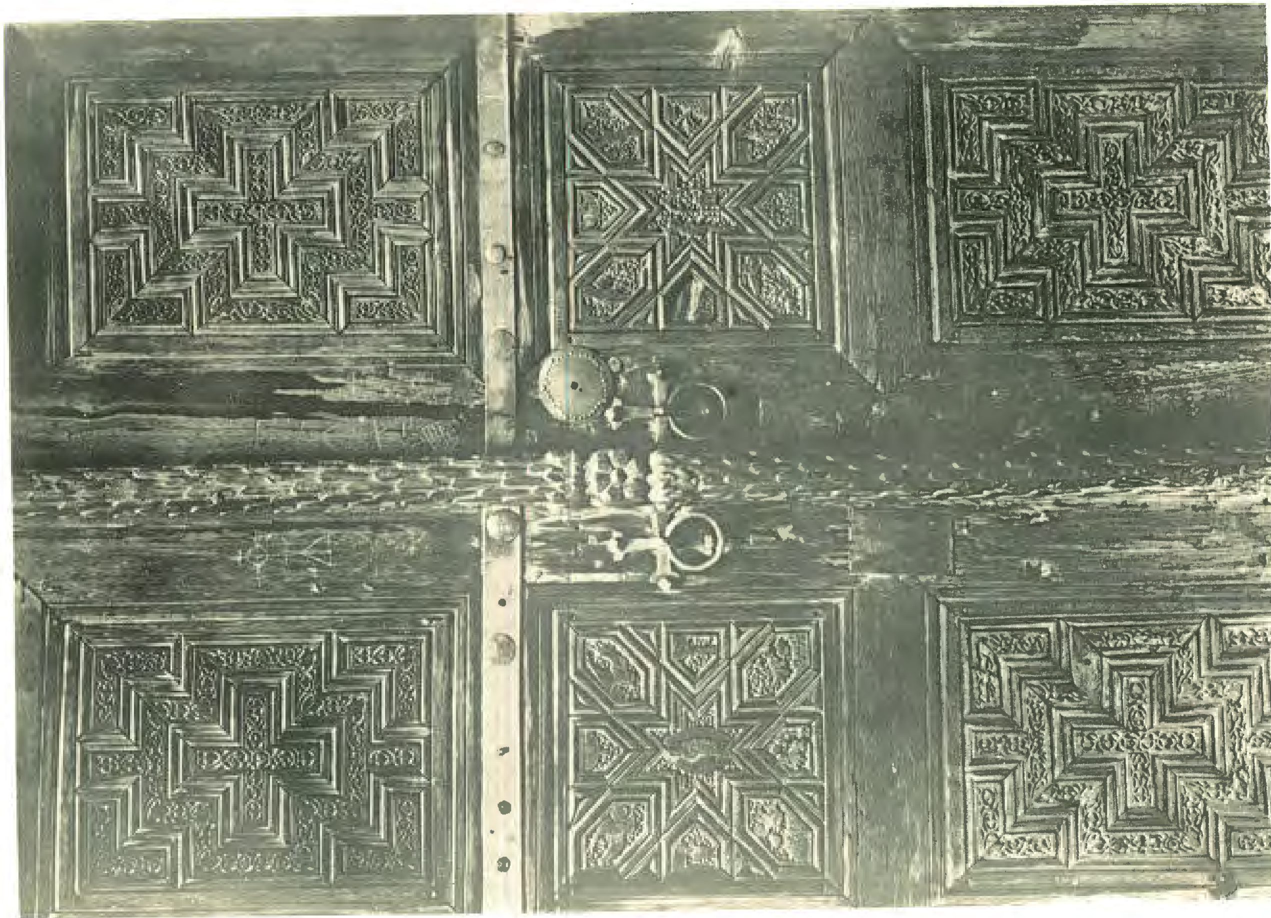
TABLE DES MATIÈRES.



PERF n° 888.



2

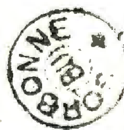




Face 1



Face 3





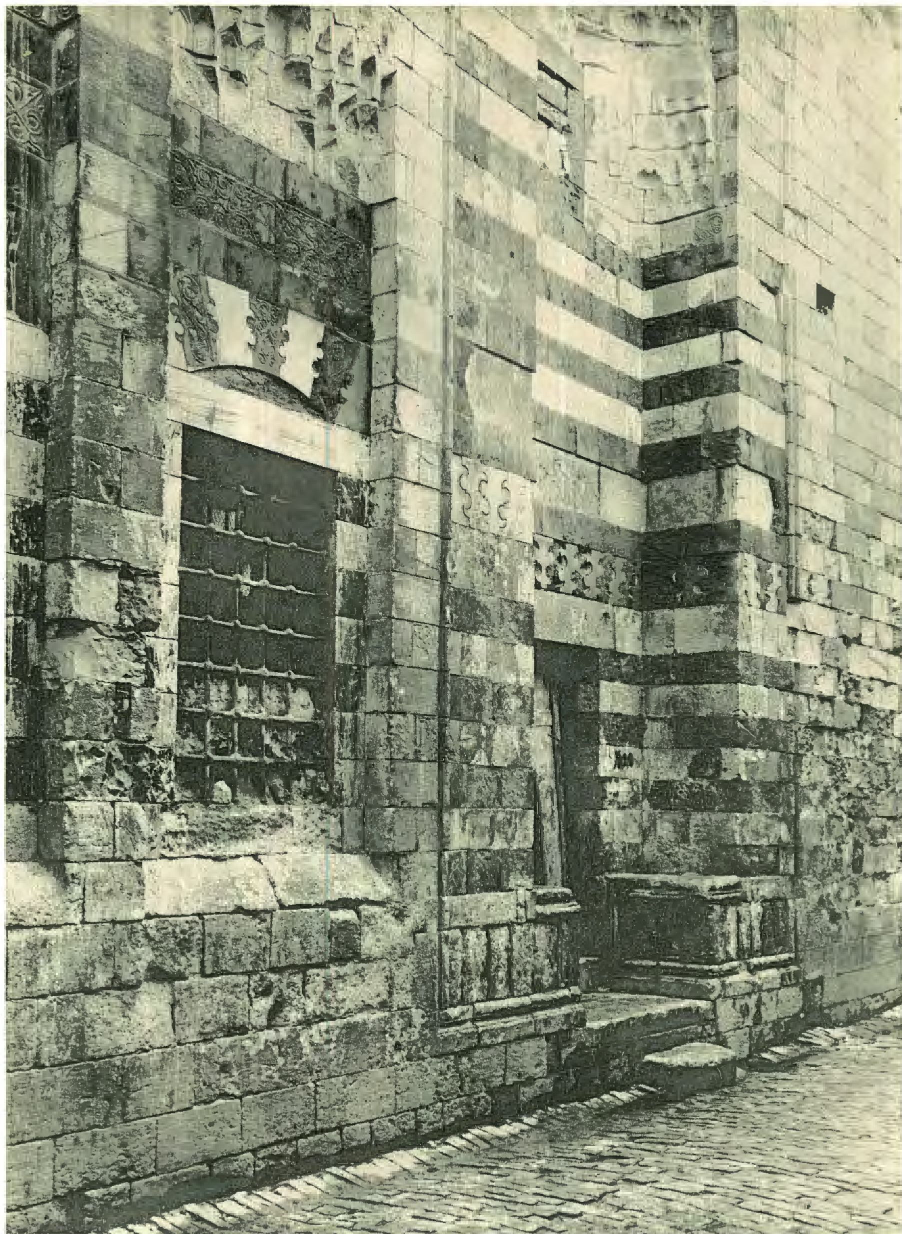
Face 2



Face 4

Porte de l'église et tabouret, au Couvent du Sinaï.

3



1





2

1. — Entrée de la mosquée d'Abu Bekr ibn Muzhir à Jérusalem.
2. — Intérieur de la mosquée d'Abu Bekr ibn Muzhir au Caire.

EXPLICATION DE LA PLANCHE.

Les neuf filtres représentés sont indiqués par les neuf numéros suivants en partant du haut et de la gauche :

I. — Animal ailé et à tête humaine de face. — A rapprocher des figures d'oiseaux à tête humaine, sculptés sur les bois fatimides provenant du groupe des monuments de Kalāwun, au Musée arabe du Caire et aussi de fragments de faïences à reflets métalliques au même musée. — Époque fatimide. — (Musée du Caire. *Catalogue*, pl. LXV-C).

II. — Fragment de filtre montrant des personnages dans une barque. — La bande striée entourant la partie centrale du filtre et l'indication des personnages permettent d'attribuer ce filtre à l'époque fatimide. — A rapprocher de filtres analogues du Musée du Caire (voir *Catalogue*, pl. LXV. — A et B). — Au musée Benaki à Athènes.

III. — Disposition gironnée autour d'une petite rosace centrale, de bandes striées de traits zigzagués. — Époque fatimide. — (Musée du Caire. *Catalogue*, pl. XX-F).

IV. — Jeu de fond en résille hexagonale. — Époque ayyoubide. — (Musée du Caire. *Catalogue*, pl. XXI-E).

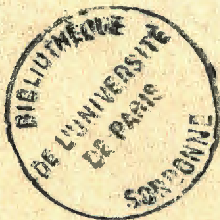
V. — Paon vu de profil, tourné vers la droite et marchant. A droite de l'animal, une tige courbe garnie de feuilles lancéolées rappelle le «hom» entre les deux paons affrontés figurés sur l'étoffe de soie du Musée de Cluny (XIIe s.). La queue ocellée du paon sur ce filtre est identique à celles des paons affrontés de l'étoffe signalée. — Époque ayyoubide. — (Musée du Caire. *Catalogue*, pl. LXIII-A).

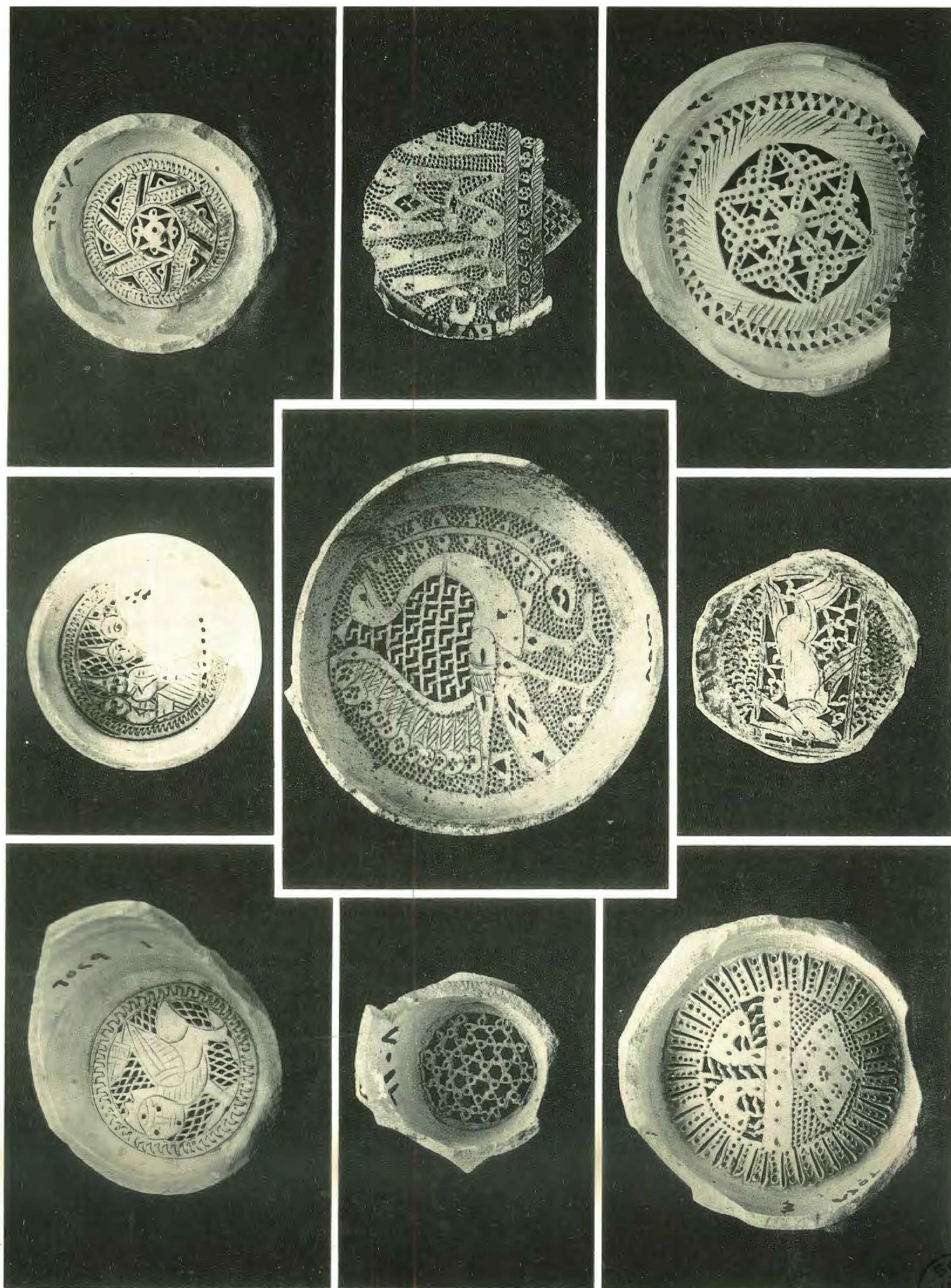
VI. — Fragment de filtre dont l'inscription en beau naskhi ayyoubide se lit : «*al-ʿizz al-dāʾim*» Gloire éternelle! — Ce filtre de l'époque ayyoubide présente des éléments décoratifs de même style que le filtre du Paon (V) — (Musée du Caire. *Catalogue*, pl. C de l'Introduction).

VII. — Armoiries de l'époque des Mamlouks. Au-dessus de la bande horizontale disposée suivant un diamètre, représentation des *Tshugans* ou raquettes du jeu de polo. On retrouve ces armoiries sur des céramiques et des lampes de verre émaillé du Musée arabe du Caire. Au-dessous de la bande horizontale, un losange représente peut-être la «bokdja» ou étoffe spéciale contenant les objets de l'émir. Le tout est enfermé dans une large couronne à digitations ponctuées. — Époque mamlouke. — (Musée du Caire. *Catalogue*, pl. LXX-C).

VIII. — Représentation d'un quadrupède de profil et courant (biche, âne, antilope ou plutôt chien avec collier). A rapprocher des fragments de céramique de l'époque toulounide, conservés au Musée du Caire et pour le style du dessin, d'une coupe de Rhagès (IXe-Xe s.) du Musée du Louvre. — Époque toulounide. — (Musée du Caire. *Catalogue*, Pl. LXIII-C).

IX. — Étoile ajourée à six rais et formant six losanges évidés dans un cercle central entouré d'une couronne composée d'une bande large striée de lignes droites, puis d'une bordure en dents de scie. L'étoile centrale peut avoir été exécutée par estampage. — Époque mamlouke. — (Musée du Caire. *Catalogue*, pl. XXXVII-A).





Filtres de gargoulettes de diverses époques.



Portail du minbar de Qous.

Détail d'une paroi latérale du minbar de Qous.

8



1. - Daschlug, Gama Ali, Tür des Vorhofes.



2. - Daschlug, Schule, Eingangsbogen.



3. - Beled Bawit, Tür zur Moschee.



4. - Nezlet Bawit, Gamatür.



9



1. - Tesson (Musée Benaki).



2. - Tesson (Musée Benaki).

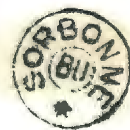


3. - Plateau (Musée de Konia).



4. - Casque (Musée du Top Kapu Sérail).





5. - Plateau (Çinili Köşk).

10

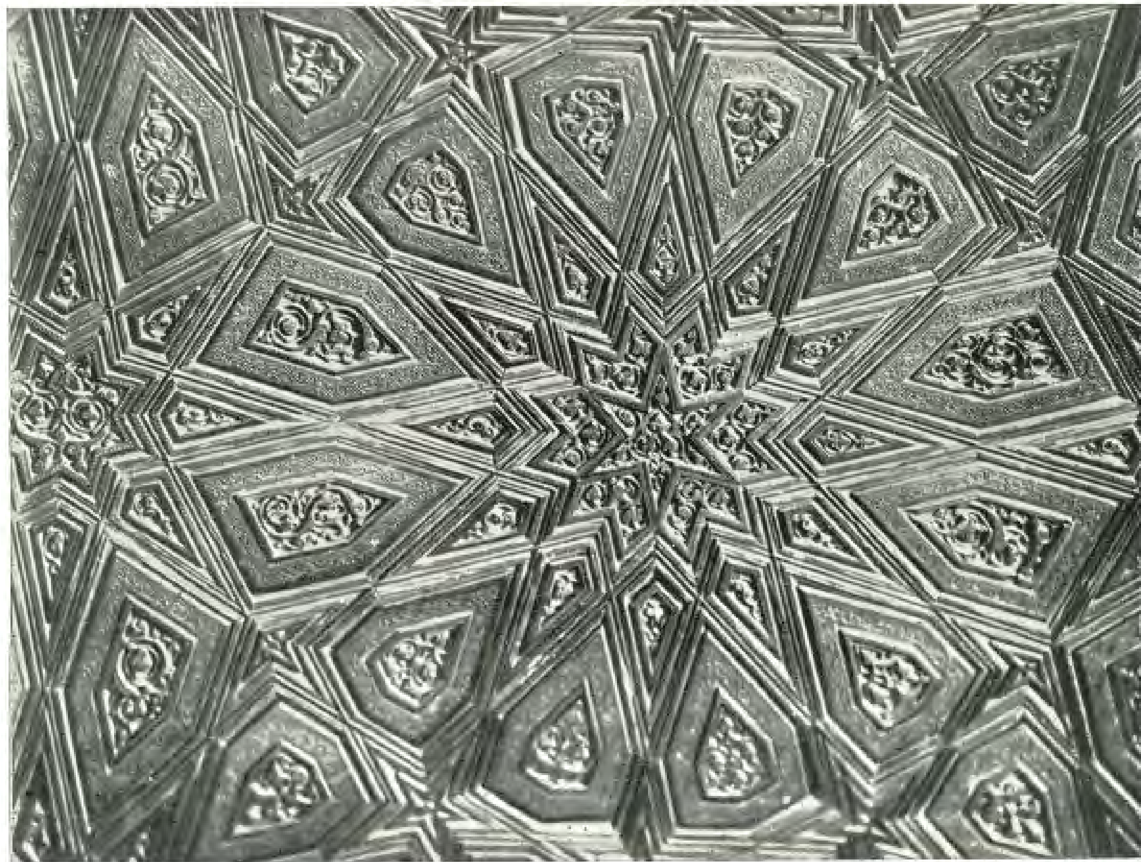


1

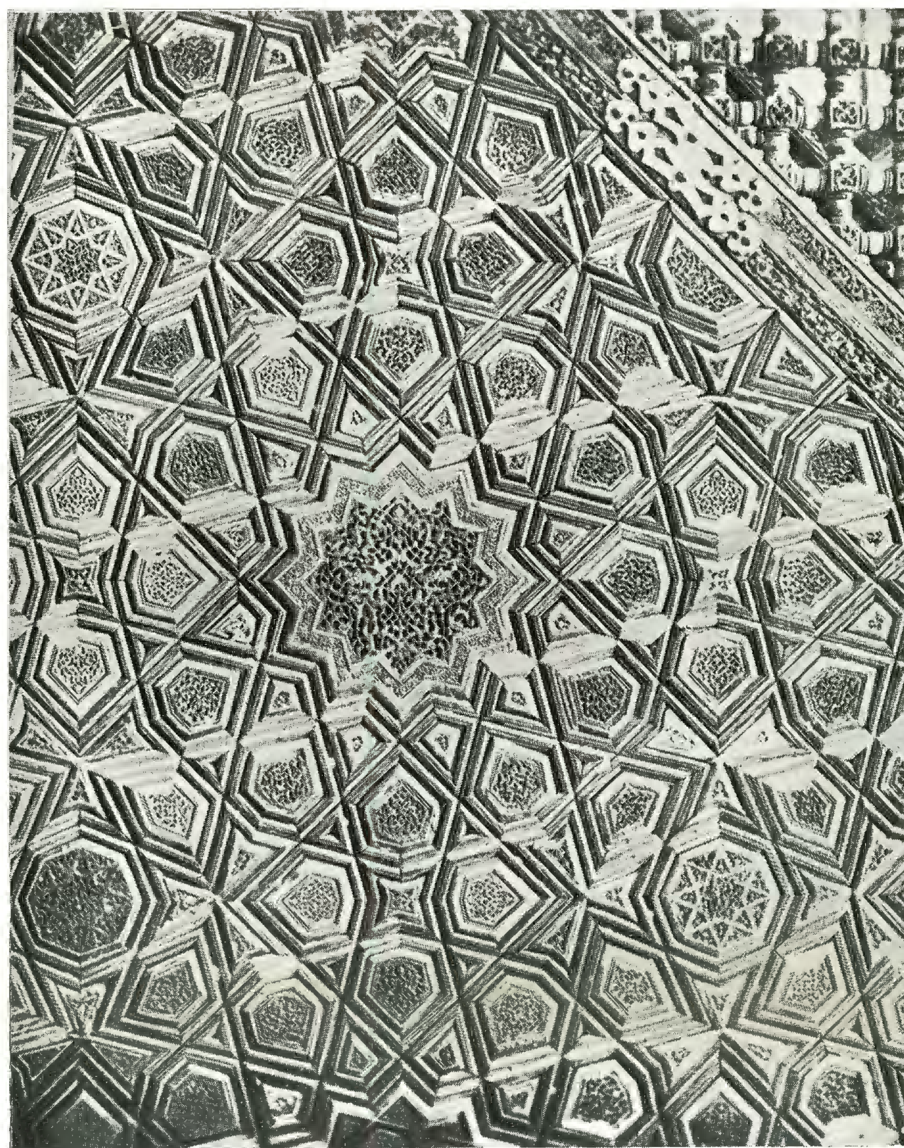
2



1. — Inscription frontale du minbar de Qous.
2. — Dossier du siège de l'Imam.

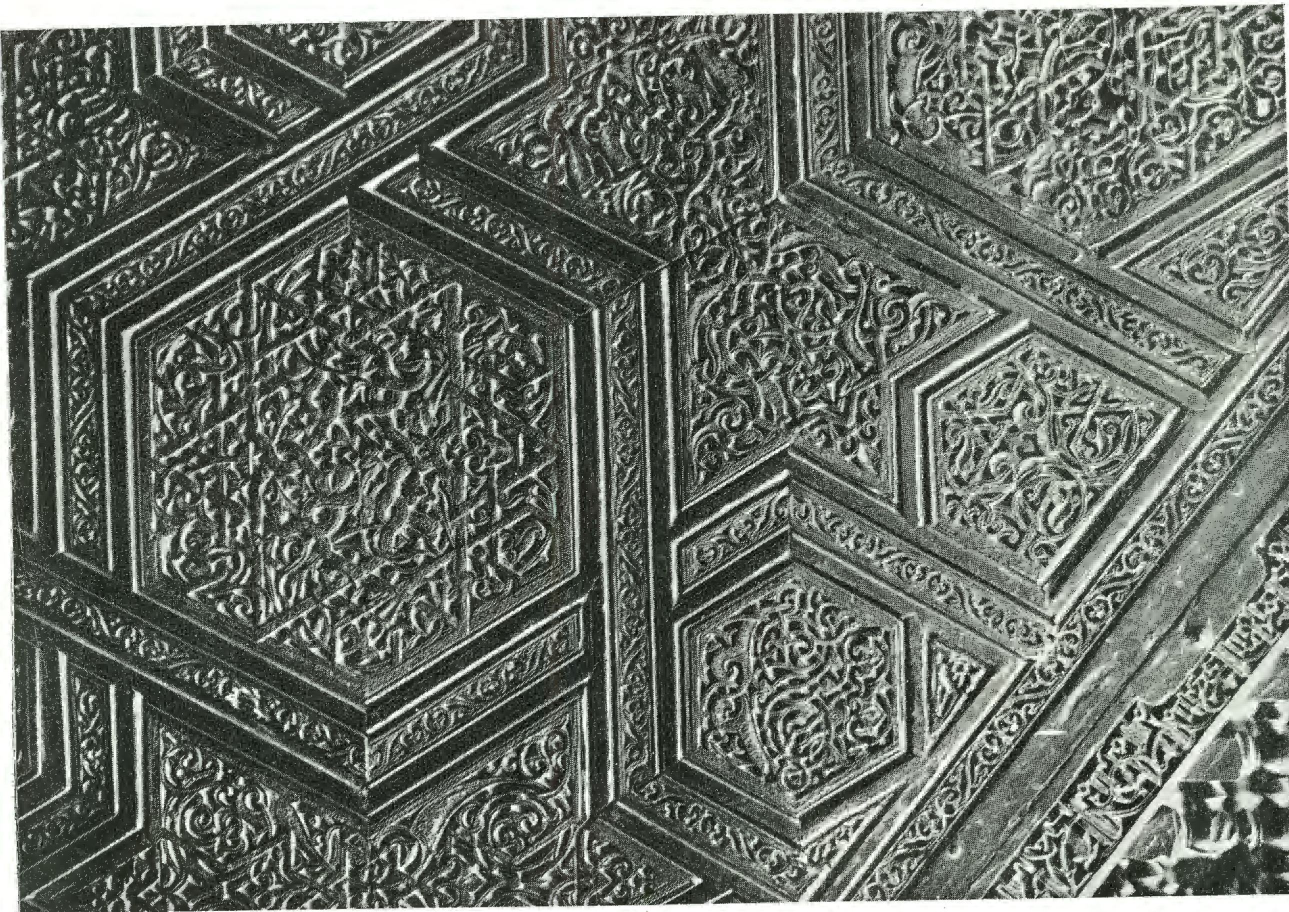


a. — Cénotaphe de la mère de Mohammed, au mausolée de l'imâm Châfi'i : détail d'un panneau.

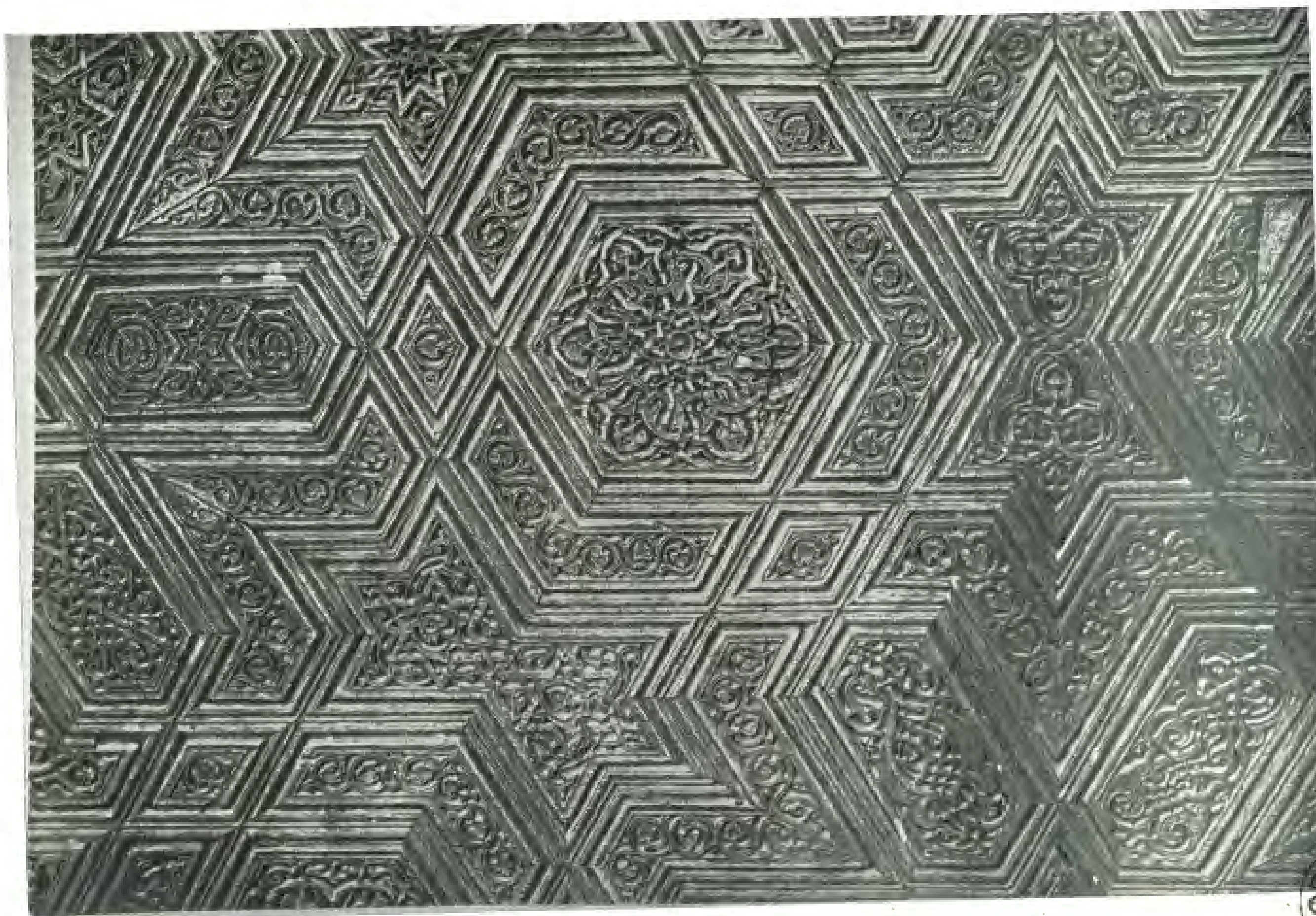


b. — Minbar de l'émir Baktimur al-Djukandar, à la mosquée de Ṣâliḥ Ṭalâ'i' : détail.



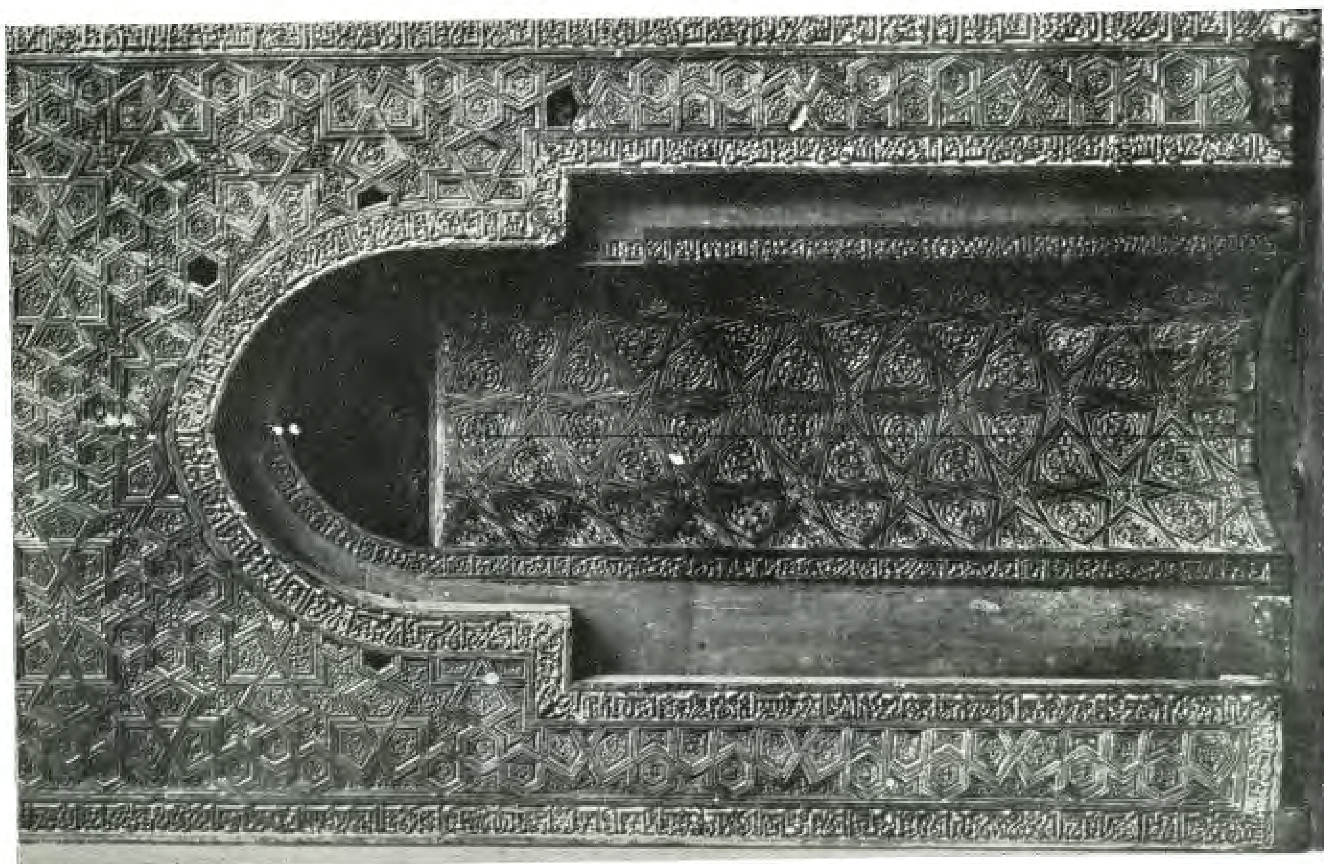


b. — Minbar d'Hébron : détail.

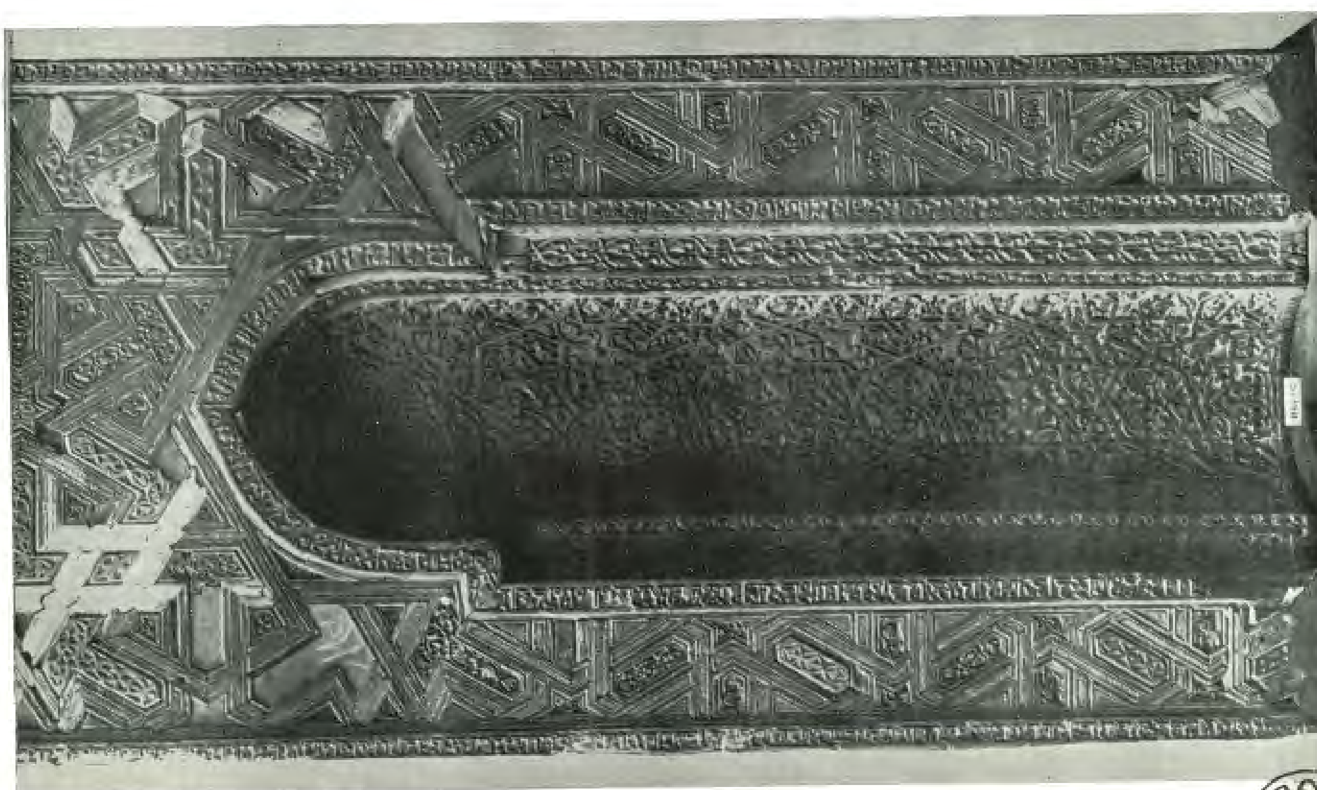


a. — Minbar de Qoûs : détail.





b. — Niche du mihrab de Sayyida Ruqayya.

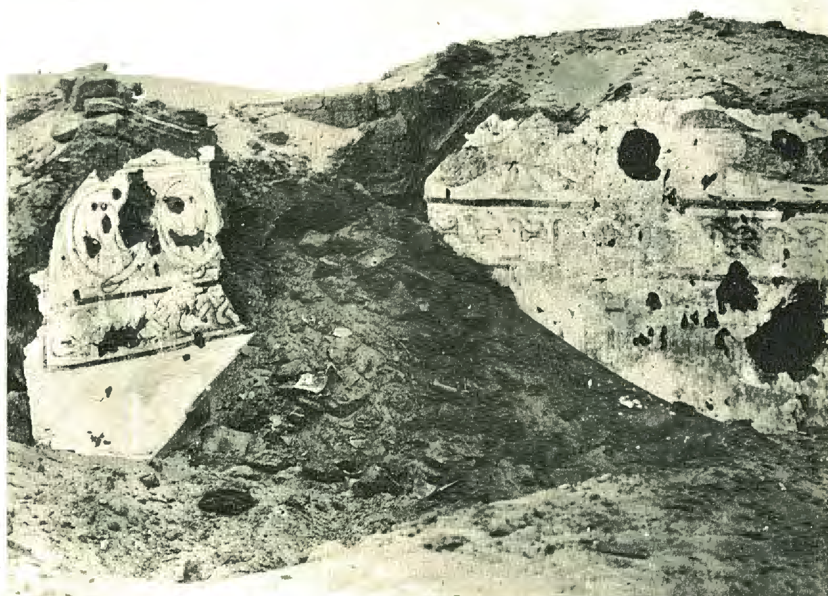


a. — Niche du mihrab de Sayyida Nafîsa.





1. - Bawit, Sebahingrabungen von 1901.



2. - Bawit, Sebahingrabungen von 1901.



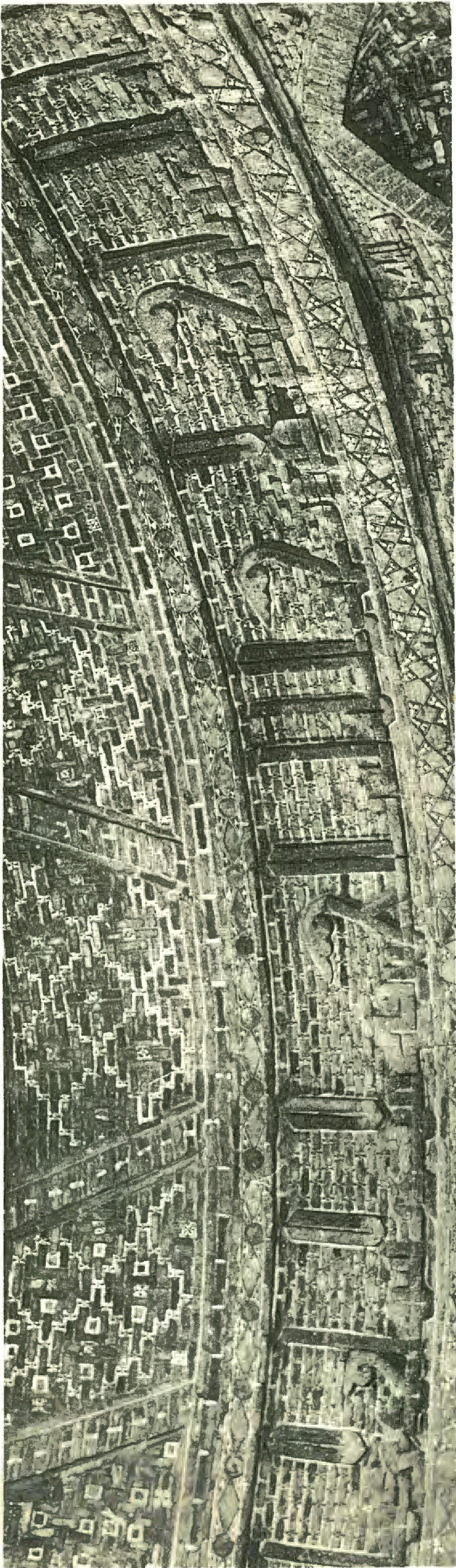
3. - Daschlug, Gama Ali, Fassade.



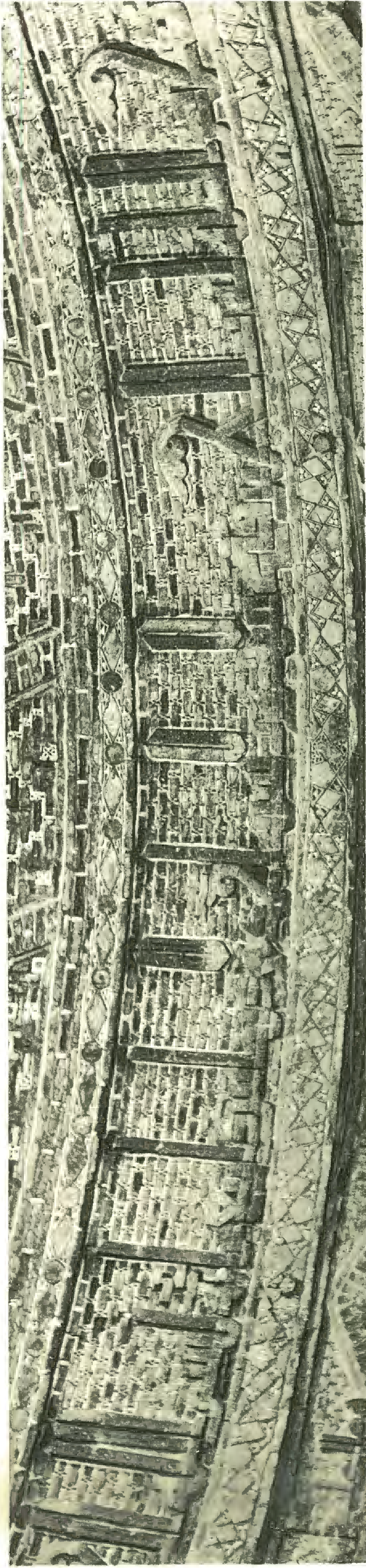
4. - Einzelheit von Abb. 3.



15



Inscription datée 481 H.



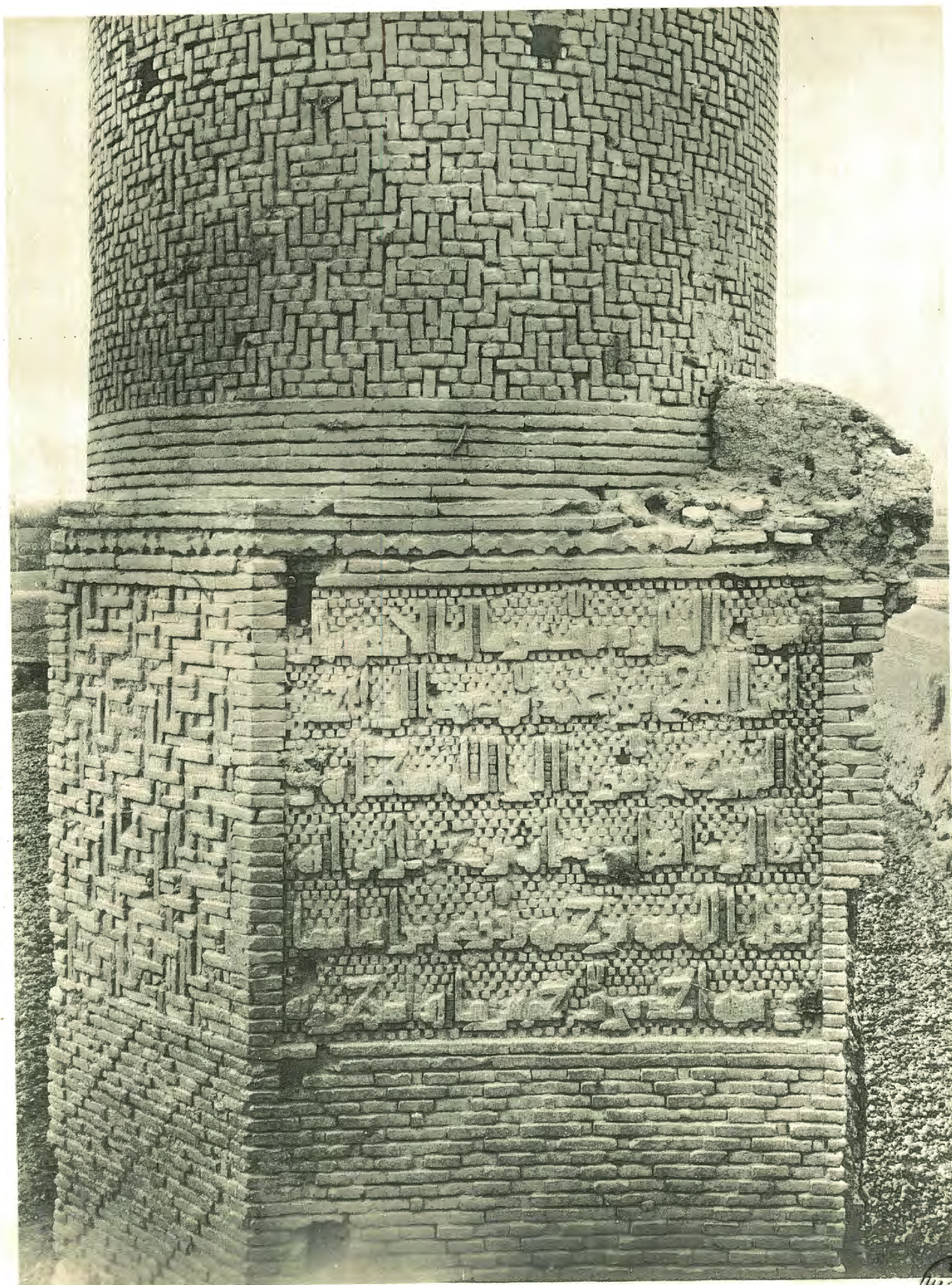
Inscription datée 481 H.



Inscription datée 515 H.



16



Inscription datée 501 H.

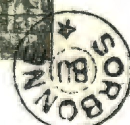
17



Inscription datée 524 H.



Inscription datée 546 H.





Alexandria nach Piri Re'is.

R. Gottheil, *Fragment from the Genizah.*



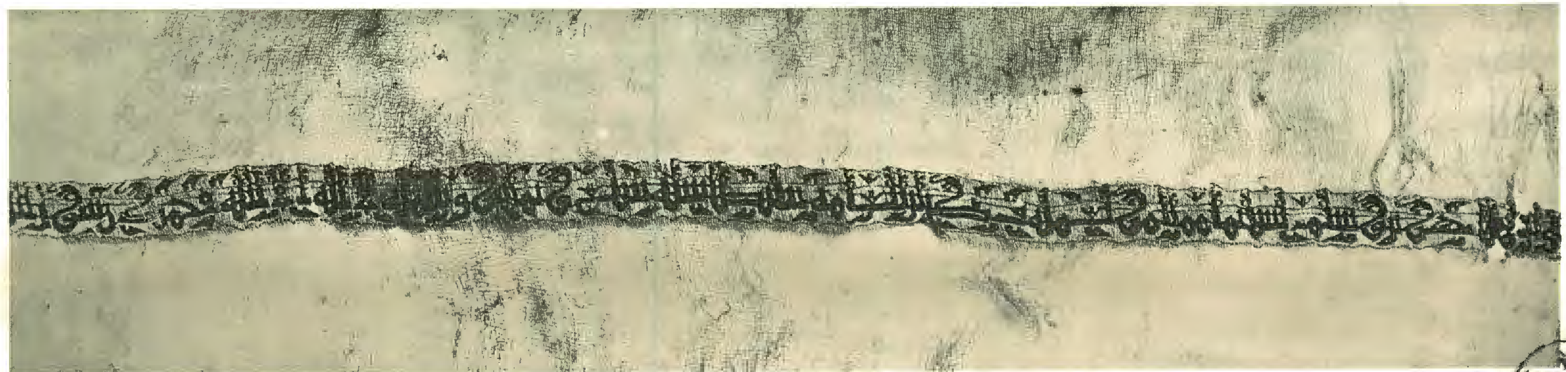
Tissu de Muʿizz. 357/968.



Tissu de ʿAzîz. 370/980-81.



Tissu de ʿAzîz. 305 (sic).



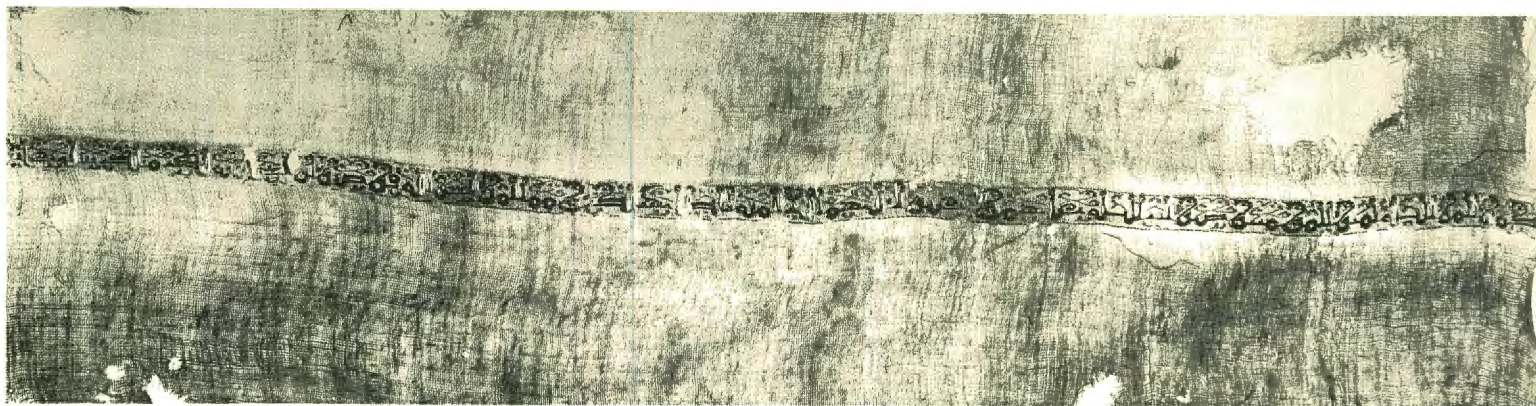


Tissu de Ḥâkim. 387/997.

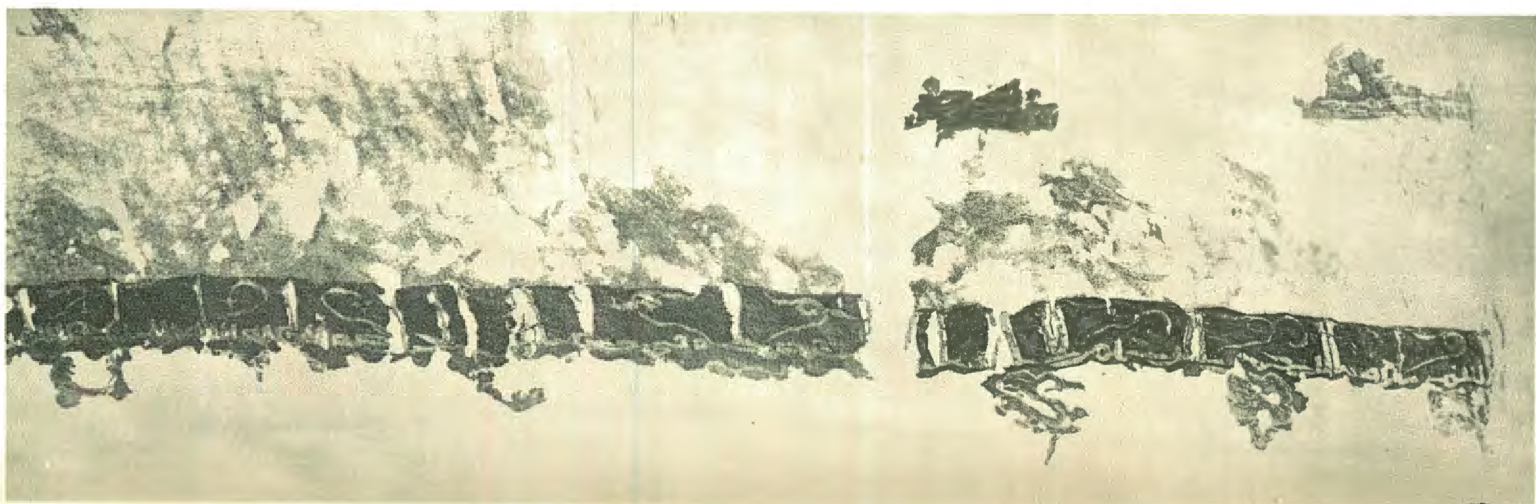
Tissu de ʿAzîz. 377/987-88.



Tissu de Ẓâhir. 420/1029.



Tissu de Ẓâhir. 420/1029.





Tissu de Ẓâhir. 423/1032.

MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE

MÉMOIRES PUBLIÉS PAR LES MEMBRES DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE DU CAIRE, SOUS LA DIRECTION DE M. CH. KUENTZ. — TOME LXVIII

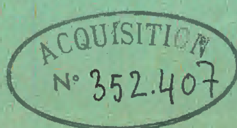
MÉLANGES MASPERO

III
ORIENT ISLAMIQUE

2E FASCICULE : INDEX



LE CAIRE
IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS
D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE
1953



— index pr Akkouch cl.

INDEX I [1]

NOMS PROPRES DE PERSONNES, TRIBUS, CLANS, CASTES, FAMILLES

A

n.

[1] Je remercie vivement le R. P. Jomier d'avoir bien voulu dresser ces index détaillés. L'orthographe de chaque auteur y a été en général conservée. Ch. Kuentz.

C

D

E

F

I

J

K

L

M

— an-Nīsābūrī, — V. Muslim

INDEX II

NOMS PROPRES DE LIEUX (PAYS, LOCALITÉS, PORTES, MUSÉES, ETC.)

C

D

E

F

N

O

P

Q

INDEX III

NOMS COMMUNS, ADJECTIFS ET SUJETS EXPLIQUÉS DANS LE TEXTE

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

INDEX IV

MOTS ARABES FIGURANT DANS DES TEXTES NON TRADUITS OU AYANT FAIT L'OBJET D'EXPLICATIONS SPÉCIALES [1]

I. — NOMS PROPRES DE PERSONNES OU DE GROUPES ETHNIQUES

[1] Nous n'avons pas répété ici les références indiquées dans les autres index pour certains noms qui y figuraient en lettres latines. Le lecteur devra donc se reporter, le cas échéant, aux index précédents : par exemple pour Baouit et باويط .

II. — NOMS PROPRES DE LIEUX

ن

ه

و

III. — NOMS COMMUNS ET EXPRESSIONS EXPLIQUÉS DANS LE TEXTE

EN VENTE :

AU CAIRE : chez les principaux libraires et à l'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE, 37, Shareh El-Mounira.

A PARIS : à la LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT, ADRIEN MAISONNEUVE, 11, rue Saint-Sulpice.

A LA HAYE : chez MARTINUS NIJHOFF, 9, Lange Voorhout.

Imprimé en Égypte